αὐτῷ διὰ τοῦ βασιλέως. ἅμα δὲ τῇ πρωΐᾳ παρεγίνοντο εἰς τὴν αὐλὴν καθημέραν, καὶ ποιησάμενοι τὸν ἀσπασμὸν τοῦ βασιλέως, ἀπελύοντο πρὸς τὸν ἑαυτῶν τόπον. ὡς δ' ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις, ἀπονιψαμένοις τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξωνται πρὸς τὸν θεόν, ἐτρέποντο πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ἑκάστου διασάφησιν.

Ἐπηρώτησα δὲ καὶ τοῦτο· τίνος χάριν ἀπονιζόμενοι τὰς χεῖρας τὸ τηνικαῦτα εὔχονται; διεσάφουν δέ, ὅτι μαρτύριόν ἐστι τοῦ μηδὲν εἰργάσθαι κακόν· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια διὰ τῶν χειρῶν γίνεται· καλῶς καὶ ὁσίως μεταφέροντες ἐπὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν πάντα. καθὼς δὲ προειρήκαμεν, οὕτως καθ' ἑκάστην εἰς τὸν τόπον, ἔχοντα τερπνότητα διὰ τὴν ἡσυχίαν καὶ καταυγειαν, συναγόμενοι τὸ προκείμενον ἐπετέλουν. συνέτυχε δ[ὲ] οὕτως, ὥστ' ἐν ἡμέραις οβ τελειωθῆναι τὰ τῆς μεταγραφῆς, οἱονεὶ μετὰ πρόθεσίν τινα τοῦ τοιούτου γεγενημένου.

Ὅτε δὲ τελείωσιν ἔλαβε, συναγαγὼν ὁ Δημήτριος τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν τόπον, οὗ καὶ τὰς τῆς ἑρμηνείας ἐτελέσθη, παρανέγνω πᾶσι, παρόντων καὶ τῶν διερμηνευσάντων, οἵτινες μεγάλης ἀποδοχῆς καὶ παρὰ τοῦ πλήθους ἔτυχον, ὡς ἂν μεγάλων ἀγαθῶν παραίτιοι γεγονότες. ὡσαύτως δ[ὲ] καὶ τὸν Δημήτριον ἀποδεξάμενοι παρεκάλεσαν μεταδοῦναι τοῖς ἡγουμένοις αὐτῶν, μεταγράψαντα τὸν πάντα νόμον. καθὼς δ' ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους εἶπον· ἐπεὶ καλῶς καὶ ὁσίως διηρμήνευται καὶ κατὰ πᾶν ἠκριβωμένως, καλῶς ἔχον ἐστίν, ἵνα διαμένῃ ταῦθ' οὕτως ἔχοντα, καὶ μὴ γένηται μηδεμία διασκευή. πάντων δ' ἐπιφωνησάντων τοῖς

ους
3 εἴς B τὸν om. C 4 ἀπονιψαμένους C ἀπονιψαμένη B al. m. ἀπονιψάμενοι v 5 εὔξωνται V ηὔξαντο BCv 6 διασάφειαν v 7 ἐπηρώτα B, em. C 12 13 τερπώ τινα C possis τερπωλήν vel τερπόνα 14 συνέτυχεν C mox ὥστε BCv 17 τελείωσιν δὲ ὅτε ἔλαβεν(ε v) Cv Ὅτε δὲ ἔλαβε τελείωσιν B correxi 19 BC non παρενέγνω 20 καὶ post τινες v 23 δοῦναι v 24 ταῦτα τὰ E 25 ἑρμηναίων C 26 Latet menda sed correctio incerta 27 ἀκριβῶς E 28 BCE ταῦτα v 29 BC δὲ v

εἰρημένοις, ἐκέλευσε διαράσασθαι, καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἐστιν, εἴ τις διασκευάσει προστιθεὶς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιούμενος ἀφαίρεσιν· καλῶς τοῦτο πράσσοντες, ἵνα διὰ παντὸς ἀένναα καὶ μένοντα φυλάσσηται.

Προσφωνηθέντων δὲ καὶ τούτων τῷ βασιλεῖ μεγάλως ἐχάρη· τὴν γὰρ πρόθεσιν, ἣν εἶχεν, ἀσφαλῶς ἔδοξε τετελειῶσθαι. παρανεγνώσθη δ' αὐτῷ (καὶ) πάντα, καὶ λίαν ἐξεθαύμασε τὴν τοῦ νομοθέτου διάνοιαν. καὶ πρὸς τὸν Δημήτριον εἶπε 'πῶς τηλικούτων συντετελεσμένων οὐδεὶς ἐπεβάλετο τῶν ἱστορικῶν ἢ ποιητῶν ἐπιμνησθῆναι;' ἐκεῖνος δ' ἔφη· 'διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ θεοῦ γεγονέναι· καὶ τῶν ἐπιβαλλομένων τινὲς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πληγέντες τῆς ἐπιβολῆς ἀπέστησαν.' καὶ γὰρ ἔφησεν ἀκηκοέναι Θεοπόμπου, διότι μέλλων τινὰ τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου προσιστορεῖν ταραχὴν λάβοι τῆς διανοίας πλεῖον ἡμερῶν τριάκοντα· κατὰ δὲ τὴν ἄνεσιν σαφὲς αὐτῷ γενέσθαι, τίνος χάριν τὸ συμβαῖνόν ἐστι. δι' ὀνείρου δὲ σημανθέντος, ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος εἰς κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν, ἐξιλάσκεσθαι τὸν θεόν· ἀποσχόμενον δὲ οὕτως ἀποκαταστῆναι. καὶ παρὰ Θεοδέκτου δὲ τοῦ τῶν τραγῳδιῶν ποιητοῦ μετέλαβον ἐγώ, διότι παραφέρειν μέλλων τι τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῇ βίβλῳ πρός τι δρᾶμα τὰς ὄψις ἐπεγλαυκώθη· καὶ λαβὼν ὑπόνοιαν, ὅτι διὰ τοῦτ' αὐτῷ τὸ σύμπτωμα γέγονεν, ἐξιλασάμενος τὸν θεὸν ἐν πολλαῖς ἡμέραις ἀποκατέστη.

---

1 ἐκέλευσαν ἐπαρᾶσθαι E ἐστιν in marg. add. a corr. C, ἐστὶν αὐτοῖς E 4 BC non ἀέναα ut E, qui sequens καὶ om. 8 accessit e BCE 10 εἶπεν C πραγμάτων addit E 11 ἢ ποιητικῶν C Ἢ ποιητῶν B sed ἢ ex καὶ facto, οὐδὲ ποιητῶν E 14 Factum ex ἐπιβελῆς in B ἐπὶμολῆς C 15 Θεοπέμπτου B 16 προϊστορεῖν B solus, mox λαβεῖν BCv, em. E 17 πλέον E 18 ἐστιν C 20 Verba ἐξιλάσκεσθαι τὸν θεὸν legebantur supra post ἄνεσιν 21 propter hiatum suspectum, δὲ αὔτως C ὡς αὔτως B οὕτως sine δ' E Forte δ' αὖτις 21 περὶ v Θεοπόμπου Vat? 23 μέλλοντος libri, em. Cobet 24 ὄψις (ὄψεις BC) ἐπεγλυκώθη CB (υ superscr.) ἐπεγλακώθη B corr ἀπεγυιώθη V ἀπεγλαυκώθη E ἀπεγλυκλώθη v ὄψις ionice 25 ταῦτ' E 25 αὐτὸ C 25 γέγονε B

Μεταλαβὼν δ[ὲ] ὁ βασιλεὺς, καθὼς προεῖπον, περὶ τούτων τὰ περὶ τῶν τοῦ Δημητρίου, προσκυνήσας ἐκέλευσε μεγάλην ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τῶν βιβλίων καὶ συντηρεῖν ἁγνῶς. παρακαλέσας δὲ καὶ τοὺς ἑρμηνεῖς, ἵνα παραγίνωνται πυκνότερον πρὸς αὐτὸν, ἐὰν ἀποκατασταθῶσιν εἰς τὴν Ἰουδαίαν ʽδίκαιονʼ εἶπε ʽτὴν ἐκπομπὴν αὐτῶν γενέσθαι· παραγενηθέντας δὲ, ὡς θέμις, ἕξει αὐτοὺς φίλους, καὶ πολυδωρίας τῆς μεγίστης τεύξεσθαι παρ' αὐτοῦ. τὰ δὲ πρὸς τὴν ἐκπομπὴν αὐτῶν ἐκέλευσεν ἑτοιμάζειν μεγαλομερῶς, τοῖς ἀνδράσι χαρισάμενος. ἑκάστῳ γὰρ στολὰς ἔδωκε τῶν κρατίστων τρεῖς, καὶ χρυσίου τάλαντα δύο, καὶ κυλίκιον ταλάντου, καὶ τρικλίνου πᾶσαν κατάστρωσιν.

Ἔπεμψε δὲ καὶ τῷ Ἐλεαζάρῳ μετὰ τῆς ἐκπομπῆς αὐτῶν ἀργυρόποδας κλίνας δέκα καὶ τὰ ἀκόλουθα πάντα, καὶ κυλίκιον ταλάντων τριάκοντα, καὶ στολὰς δέκα καὶ πορφύραν καὶ στέφανον διαπρεπῆ καὶ βυσσίνων ὀθονίων εἰς † τοὺς ἑκατὸν, καὶ φιάλας καὶ τρυβλία καὶ κρατῆρας χρυσοῦς δύο πρὸς ἀνάθεσιν. ἔγραψε δὲ καὶ παρακαλῶν, ἵν', ἐάν τινες τῶν ἀνδρῶν προαιρῶνται πρὸς αὐτὸν ἀνακομισθῆναι, μὴ κωλύσῃ· περὶ πολλοῦ ποιούμενος τοῖς πεπαιδευμένοις συνεῖναι, καὶ εἰς τοιούτους τὸν πλοῦτον κατατίθεσθαι δαψιλῶς, καὶ οὐκ εἰς μάταια.

Σὺ δὲ, καθὼς ἐπηγγειλάμην, ἀπέχεις τὴν διήγησιν, ὦ Φιλόκρατες. τέρπειν γάρ οἴομαί σέ ταῦτα, ἢ τὰ τῶν μυθολόγων βιβλία. νένευκας γὰρ πρὸς περιεργίαν (τῶν δυναμένων ὠφελεῖν διάνοιαν), καὶ ἐν τούτοις τὸν πλείονα χρόνον διατελεῖς. πειράσομαι δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀξιολόγων ἀνα-

---

1 περὶ τούτων τὰ in solo E, om. BCv. Legerim περὶ τούτων τὰ τοῦ Δημητρίου. Cobet l. c. p. 180 coni. περὶ τούτων τὰ παρὰ τοῦ Δημητρίου 2 τῶν om. CE 3 συντηρεῖσθαι E ἀγνῶν C ἁγνὰ B 4 δὲ suprascr. in C in textu rectius abest, si infra δίκαιον γὰρ servaveris 5 ἀποκαταστῶσιν v 6 δίκαιον γὰρ εἶπεν Cv 8 τεύξασθαι BC 10 χρησάμενον (ος BC) ἑκάστῳ στολὰς v Conicio αὐτῶν κελεύσας ἑτοιμάζειν μεγαλομερῶς, τοῖς ἀνδράσι χαρισάμενος ἑκάστῳ στολὰς 11 κυλίδιον C 13 ἔπεμπε v 18 ἔγραψεν C mox ἵνα BCv 21 καὶ om. Cv 21 τε τὸν v τὸν BC Legendum κὰς omisso τε Iosephus in tmemate hoc post τρυβλία addit καὶ σπονδεῖα 23 εὖ v 24 ʹ σε rubr. 26 Haec quatuor verba e BC accesserunt 26 πλεῖον et λοιπὰ λοιπὰ C

γράφειν, ἵνα διαπορευόμενος αὐτὰ κομίζῃ τοῦ βουλήματος τὸ κάλλιστον ἔπαθλον.

---

1 sic CV βουλεύματος v In B διαπο ακομίξῃ υλήματος τὸ κάλλιστον non comparent, vocis ἔ(παθλον) sola litera ἔ superest. Subscriptio in C est haec:

ἀριστέας, φιλοκράτει
τέλος

Anmerkungen.

13, 4 *ὑπομιμνήσκων* ist unmöglich. Wer die leichte Correctur *ὑπομιμνήσκοντος* oder *ὑπομιμνησκόντων* verschmäht, müsste die Worte *παρ' ἕκαστα* (wegen des Hiat lies *παρ' ἕκαστον*) *ὑπομιμνήσκων* vor *κατειληφώς* einschieben.

13, 12 *ἔχοντες*] Man fühlt sich auf den ersten Blick versucht *ἔχοντες ἡμεῖς περιέργως* zu schreiben. Allein unser Autor hat *ἔχοντες* im Sinne von *πεφυκότες* gesetzt: 'da es in meiner Natur liegt.' — Weiterhin verbinde man *ἑαυτοὺς ἐπεδώκαμεν πρεσβείαν πρὸς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ θείου νόμου*, was in klassischem Griechisch durch *ἐπρεσβεύσαμεν τὴν ἑρμηνείαν* ausgedrückt sein würde: wir betheiligten uns an den Unterhandlungen über die Verdolmetschung.

13, 19 *ἐποιησάμεθα*] Vielmehr *ἐποιήσαμεν*, welche Unterhandlungen ich veranlasst habe.

13, 22 *πόλιν*] So nennt er hier und 17, 12 Alexandria, wie Athen *ἄστυ*, Rom *urbs* heisst. Vgl. Steph. Byz. S. 70, 21 ed. Meinek. *ἐλέγετο δὲ κατ' ἐξοχὴν πόλις καὶ πολῖται ἐξ αὐτοῦ, ὡς ἄστυ αἱ Ἀθῆναι*, sc. *Ἀλεξάνδρεια*. Jedenfalls war ihm also der Ausdruck durch längern Aufenthalt daselbst geläufig.

13, 26 *δηλοῦντες μὲν ὥστε ἀκούσεσθαι*] ist sinnlos. Aristeas scheint gesagt zu haben: ich habe nämlich die Ueberzeugung, du werdest bei deiner (deine Wissbegier noch übertreffenden) Neigung für ein heiliges Leben und für die *διάθεσις* von Menschen, welche ein solches Leben führen, unsern Bericht über die Begebnisse, welche wir zu beschreiben beabsichtigen, gern vernehmen. Die Aenderung in *δηλοῦν, ἀσμένως ἀκούσεσθαι* ist sehr leicht. Der Hiatus *ὥστε ἀκούσεσθαι* war ohnehin nicht zu dulden. — Ein Fehler muss übrigens auch noch in den Worten *ἄξιον ἔστι καὶ ταῦτα σοι δηλῶσαι* stecken. Aristeas will dem Philokrates seine Gesandtschaftsreise erzählen, weil sie für einen *φιλομαθής* Interesse hat, und hebt sofort seine Erzählung an. Plötzlich fällt ihm bei, dass die Sache für eine *σεμνὴ διάθεσις*, wie Philokrates hat, ein noch grösseres Interesse haben dürfte und darum bricht er die kaum begonnene Erzählung wieder ab, um auch diesen Grund seiner Schriftstellerei noch zur Geltung zu bringen. In den angezweifelten Worten muss also der Sinn enthalten sein: die Sache verdient aber auch aus dem Grunde dir berichtet zu werden, weil ich überzeugt bin u. s. w. Etwa *ἄξιον δ' ἔστι καὶ διὰ ταῦτα σοι δηλῶσαι*.

14, 1 *νήσου*] doch wohl Kypros.

14, 7 *ἔχοντί σοι*] wenn in diesen Satz ein vernünftiger Sinn hinein kommen soll, muss *σοι* geopfert werden. Der *φιλομαθὴς περὶ τῶν δυναμένων ὠφελῆσαι (τὴν?) διάνοιαν* fühlt das Bedürfniss der Mit-

theilung an gleichgestimmte Seelen überhaupt, vornehmlich aber an den eignen Bruder, wenn derselbe gleiche Neigungen verfolgt. Also wohl *ἔχοντί μοι*.

14, 12 *τις*] Man sähe den Satz lieber in Frageform gegeben, *τί;* ohne *οὐκ*.

14, 18 *ἐχρηματίσθη*] So schlechtes Griechisch auch unser Mann schreibt ist doch kaum anzunehmen, dass er hier nicht *ἐχρημάτισεν* gesagt haben sollte. *CEN* und *CΘH* vertauschen die Abschreiber unzähligemale.

14, 26 *νόμιμα*] mit grossem Geschicke dem Demetrius in den Mund gelegt für *νόμον*. Denn mit *Ἰουδαίων νόμιμα* konnte ein alexandrinischer Gelehrter eine ganz bestimmte Vorstellung verbinden; unter dem *θεῖος νόμος* wird er sich schwerlich das Richtige gedacht haben.

15, 3—25 verräth im Periodenbau so recht einen jüdischen Verfasser. Auch kann es einem aufmerksamen Leser kaum entgehen, dass Aristeas erst Z. 23 wieder völlig auf die Strasse zurückkommt, welche er 13, 22 welchen hat. Eine ähnliche Abschweifung vom Wege unternimmt er 16, 9—18.

16, 7 *κατὰ ψυχὴν πρὸς τὸν θεὸν εὐχομένων* dürfte kaum ein griechischer Verfasser geschrieben haben. Die ganze Wendung schmeckt hebräisch.

16, 31 *παρ' αὐτὰ*] So accentuirt E. M. 349, 11. Blomfield Gloss. Aesch. Ag. p. 247. Dorvill. Charit. p. 311. Lobeck Phrynich. p. 47**, andre ziehen *πάραυτα* vor, was die Hdschr. zu Aesch. Agam. 711 und ebend. seit Gottf. Hermann die Herausgeber bieten. Auch der cod. Hesych. u. d. W. *κατὰ πόδα* und *πάραυτα* schreibt so. Meinek. Philol. XIX, 719 billigt ebenfalls diese schon von Coraes prodrom. bibl. Gr. p. 50 empfohlene Schreibart, der die heutigen Griechen folgen. Die Bedeutung ist: s o f o r t ,   a u f   d e r   S t e l l e ,   o h n e   V e r z u g .

16, 20 *ἀπεφήνατο ἐν λόγῳ βραχεῖ*] giebt cod. B, die Vulgata hat *ἐν λόγῳ* nicht. Der hebraisirende Autor könnte ganz wohl, wie B, geschrieben haben; allein der Hiatus zeigt, dass *ἀπεφήνατο λόγῳ βραχεῖ* (Pind. Ol. XIII, 98 [140] *παύρῳ δ' ἔπει* Aeschyl. Prom. 505 *βραχεῖ δὲ μύθῳ*) das Ursprüngliche, *ἐν βραχεῖ* Variante dazu ist, und beides zusammen schmolz.

17, 12 *πόλιν*] vgl. zu 13, 21.

17, 16 *τῇ τῶν ὀψωνίων δόσει*] vgl. Lobeck Phrynich. p. 420 f. Soldaten, welche jüdische Leibeigne besitzen, sollen die Loskaufssumme für dieselben gleichzeitig mit ihrem Traktament ausgezahlt bekommen, die andern aus der königlichen Bank (*τραπέζης*). An dieser Stelle zeigt sich die Güte des cod. B, dessen Fassung unser Text repräsentirt, obgleich auch er wohl noch nicht ganz die Hand des Aristeas wiedergiebt, welcher zweifelsohne in Zeile 15 den Hiatus durch die Wortstellung *αὐτίκα σώματος ἑκάστου* vermieden haben wird.

Beiträge zur biblischen Geographie.

Von Professor **F. Dietrich.**

1. Kaphthor.

Zweifellos ist, dass dieses Land die ursprüngliche Heimath der Philister war, nach Deut. 2, 23. Am. 9, 7. Jer. 47, 4, nicht fest aber steht, wo dieses von Jeremia Insel oder Küste אִי genannte Land zu suchen sei. Die alten Uebersetzer haben bekanntlich zumeist auf Kappadocien gerathen, die neueren Theologen seit Calmet und Rosenmüller vielmehr auf Creta. Für die ältere Meinung gab es eine halbe Namensähnlichkeit, für die neuere ist aufgestellt worden, dass eine Stadt auf Creta Aptera hiess; von anderen dass neben den Kappadociern (aber nicht etwa auf Creta) eine alte Völkerschaft der Capretae erwähnt werde; der letzte Versuch eines unmittelbaren Beweises wurde von Knobel zu Deut. 2. an den Namen Caphthor selbst angeknüpft, der mit Wandelung des th in ph aus Cattor (כַּתּוֹר) entstanden sein könne, und dieses müsste denn durch Ctor zu Cter und Cret(a) geworden sein. Genug ein philologisch stichhaltiger Beweis für die Identität von Kaphthor mit Creta ist nicht wahrzunehmen.

Zweifellos ist aber ferner, dass die Kaphthorîm, die, sei es direct oder nach einem andern Aufenthalt, im südlichen Philistaea einzogen, in Aegypten zu Hause waren, denn sie vollenden die Siebenzahl der Völkerschaften, die nach Gen. 10, 13. 14 von Miṣrajim abstammten, und deren Namen, wenn auch grösstentheils verschollen, doch auf etymologischem Wege allmählich fast durchgängig als Benennungen von Theilen Aegyptens und seiner Nachbarschaft erkannt worden sind.

Hiernach ist man berechtigt, wenigstens den frühesten Sitz der Kaphthorim in Aegypten und zwar auf der ägyptischen Küste zu suchen, von woher sie den alten Namen der Landschaft in eine neue Heimath gebracht haben können. Geleugnet wurde schon diese Möglichkeit von Knobel zu Deut. 2, 23, wo er wiederum für die Identität von Kaphthor und Creta plaidirend, behauptete, man könne es auf der ägyptischen Küste nicht finden, da diese schon von den Ludim, Anamim und Lehabim besetzt sei, von denen die Anamim dem Delta angehörten, und da ihre Stellung nach den Kasluchim, die zum Theil schon ausserhalb Aegyptens gewohnt (als die Kolchier), bei der sonst überall guten Ordnung, die der Elohist in ethnographischen Tafeln befolge, sie nach auswärts verweise. Allein die Anordnung der Völkerschaften trifft hier selbst nach Knobels Deutung der Namen eben so wenig streng mit der geographischen Aufeinanderfolge zusammen als z. B. bei den Völkerschaften Kenaans v. 15—18. Unter den ägyptischen würde doch nach dem Fortschritt vom Norden nach dem Süden (den Patrusim) ein Rückschritt zum Norden statt finden, wenn die Kasluchim, die sich daran anreihen, nach Knobels völlig einleuchtender Deutung aus kas-loch (Berg der Dürre), die Anwohner des Mons Casius (Berg schlechthin, als der einzige in dieser nördlichen Gegend, ein sandiger Bergrücken), in der Provinz Cassiotis waren, von wo die Kolchier ausgewandert sein würden. Hiernach ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass auch mit den zuletzt gestellten Kaphthorim zu einem Landstrich der Nordküste zurückgegangen werde, wenn nur der Name als ägyptisch und als Bezeichnung eines solchen Landstrichs denkbar zu machen ist. Denn die Forderung, dass der Name selbst aus den Inschriften der ägyptischen Denkmäler, oder aus anderen Quellen von oder über Aegypten nachgewiesen werden müsste, wäre übertrieben, und würde auch die obige völlig statthafte Deutung der Kasluchim hintertreiben.

Mein Versuch über Kaphthôr wurde durch die Wahrnehmung erregt, dass ka und gewöhnlicher kah in der altägyptischen Sprache der Denkmäler Land, Gegend bedeutet, wovon das erstere in Champollions Dictionnaire égyptien Par. 1841

p. 194, das andere eb. p. 20. 296. 192. 325. 333 und zwar mit dem Artikeldemonstrativ P, also als Masculin belegt ist.

Die weitere Deutung beruht auf der Annahme, das Kaphthôr aus Kaphet Hôr oder Kapet-Hôr zusammengezogen ist, mit Ausstossung eines flüchtigen in der Sylbe *ΠΤ* gewöhnlich gar nicht mitgeschriebenen E, welches um so unbedenklicher ist, da z. B. der Name *Μεμφι-ς* zusammengezogen ist aus Manufi (Wohnung des Guten, ägypt. nufi) Champ. Dict. p. 232. Gramm. p. 153, worin selbst ein Wurzelvocal ausgestossen ist durch den Drang nach der beliebten Zweisylbigkeit der Ortsnamen. Das Θ in *Καφθώρ* aus kapt-Hôr ist gerade so entstanden wie das ägypt. Θ in ϩⲁⲑⲱⲣ, was griechisch *ἅθωρ* umzuschreiben wäre, aus hat-Hôr, Wohnung des Hôr bei Champ. Dict. p. 242.

Man gelangt also von *καφθώρ* aus einfach auf ein ägyptisches ⲔⲀⲠⲦ-ϩⲰⲢ, welches als ursprüngliches KA oder KAH-PET-HÔR sich erklärt als Landstrich, gehörig (dem Gotte) Hôr, eigentlich Landstrich der des Hôr. Denn das aus zwei Demonstrativstämmen bestehende ägyptische ⲠⲦ, koptisch ⲠⲈⲦ, welches von Champ. Dict. p. 311 erklärt wird als article conjonctif possessif, celui qui est à, celui qui appartient à, findet sich häufig in Zusammenhang besonders mit Götternamen und gewöhnlich zur Bildung von Mannsnamen wie PET-AMON, PET-HEKI, PET-ISI, PT-NEITH, PET-MUTH, PET-USIRI d.h. *ὁ τοῦ Ἀμμών*, *ὁ τῆς Ἑκι*, *ὁ τῆς Ἴσιδος*, *ὁ τῆς Νεῖθ*, *ὁ τῆς Μοῦθ*, *ὁ τοῦ Ὀσίριδος*, Champ. diction. p. 308—312 vgl. 157 und Gramm. p. 310 wo auch *ΠΤ*, *ΠΘ* und *ΠΕΘ* dafür aufgeführt ist, und in dieselbe Reihe gehört bekanntlich der biblische Potiphar, LXX *Πετε-φρη-ς*, der dem Phrē (aegypt. *ΠΡΗ*) angehörige. Die Zusammensetzung mit diesem PET beschränkte sich aber nicht auf die Personennamen, sondern sie wurde ehedem auch von Sachen gebraucht, namentlich zur Bildung von Ortsnamen. Eine Stadt am Nil südlich von Syene und nördlich von Meroe hiess Ptemuthis d. h. (Ort), der der (Göttermutter) Muth, wo Ptolemäus einen Tempel mit Bildsäulen und Hieroglyphen fand (Mannert X, 1. 223). Der bekannte hebräische Name für das südliche Aegypten

Pat-rôs wird einstimmig aus einem verlornen Pet-rês d. h. (Landstrich) der des Südens (rês) gedeutet. Hiernach ist der nur etwas weitläufigere, aber sachlich vollständigere Ausdruck KAH-PET-HÔR als Landstrich der des Hôr völlig zu begreifen.

Wenn es sich nun um eine Gegend in Aegypten handelt, die gemäss besondrer Verehrung des Licht- und Lebensgottes Hôr, etwa wegen besonders stattlicher Tempel, oder wegen naher Beziehung auf seine mythische Geschichte, ihm geweiht heissen konnte, so könnte nach ersterem Gesichtspunkt freilich an Manlak d. h. Philae gedacht werden, denn auf dieser Insel (bei den kleinen Katarakten) hatte Hôr einen glänzenden Tempel, wovon er Herr von Manlak hiess, Champ. Dict. p. 269, so auch auf der nicht weit davon entfernten Insel Beghe, ehedem Senem (Gramm. p. 154), wovon Hôr der Herr von Senem hiess, Dict. p. 135, Gramm. p. 438, aber am ersten Orte galt vielmehr seine Mutter Isis als Hauptherrin, am andern die Göttin Hathor, Dict. p. 258. 269, Gramm. p. 438; und diese Gegend an der Südgrenze Aegyptens stimmt nicht zu den allgemeinen biblischen Voraussetzungen über Kaphthor.

Alles vereinigt sich aber für die Umgegend der Stadt Buto und des danach benannten anliegenden Sees Buto (Butos, jetzt Burlos) unweit der Sebennytischen Mündung des Nils, die sich zwischen dem heutigen Nilarm von Rosette und dem von Damiette ungefähr in der Mitte befand.

Herodot nämlich erzählt (II, 155 und 156), erstlich dass ein grosser Tempel des Apollo (Hôr) mit drei Altären auf der baumreichen Insel Chemmis, einer Insel des genannten See's Buto, und ein andrer in der Stadt Buto selbst vorhanden war, in welcher auch ein Tempel mit einem berühmten Orakel der Göttin Leto stand, welche der Sage der Aegypter zufolge die Pflegerin und Lebensretterin des Hôr gewesen sei. Diese Benennung erläutert sich durch den hier noch wichtigeren zweiten Hauptpunkt in Herodots Erzählung von Hor, dem Sohn des Osiris und der Isis. Er berichtet aus der aegyptischen Sage, dass jene Leto, eine der acht ersten Gottheiten, in ihrer Orakelstadt Buto den Hôr von seiner

Mutter Isis als Anvertrauung empfangen, und durch Verbergung auf der nachher „schwimmenden“ Insel Chemmis vor dem bösen Gott Typhon gerettet habe, als dieser, alles durchsuchend gekommen sei, um den Sohn des Osiris aufzusuchen.

Nach diesem Mythus musste vor allen andern Gegenden Aegyptens die von Buto und Chemmis dem Hôr als angehörig und theuer betrachtet werden, da er dieser seine Rettung verdankte. Hier erfüllt sich also, auch abgesehen von den beiden Tempeln des Hôr und dem Tempel seiner Retterin Leto, wonach er hier besonders verehrt wurde, die oben entwickelte Bedeutung des Namens Kaphthor vollkommen, und ist nicht minder die biblische Voraussetzung, dass Kaphthor eine Küstengegend war, vorhanden, sowie auch ein Grund ersichtlich ist, weshalb die Einwohnerschaft einmal in Masse auswanderte, um andere Wohnsitze aufzusuchen, denn auch diese Gegend an der sebennytischen Nilmündung war zahlreichen Ueberschwemmungen ausgesetzt, und war voller Seen und Sümpfe. Herodot erwähnt unter den Landschaften der Priesterkaste (II, 166) auch einen sebennytischen Nomos, doch ist Lage und Umfang davon zu ungewiss, um ihn auf die hier in Rede stehende Gegend anwenden zu können. Genug aber, eine dem Hôr gehörige Landschaft (Kaphthôr) darf nach dem vorher angeführten gegen die Mündung des sebennytischen Nilarms hin gesucht werden. [Vgl. Steph. Byz. Mein. 422, 558. M.]

Zur Bestätigung dieser Annahme dienen nach meiner Ueberzeugung auch folgende weitere Erwägungen. Erstlich die Angabe des gelehrten, dem zehnten Jahrhundert angehörigen Rabbinen Saadja, der in seiner Uebersetzung der Genesis für Kaphthor D i m j a t i, d. h. die Gegend des heutigen Damiette setzt, welche sich mit der oben gemuthmassten Lage des ägyptischen Kaphthor nahe berührt, denn „der Hauptzweig des sebennytischen Nilarms ist der Arm von Damiette“ (Mannert X, 1. 531). Mehrere Gelehrte, die an Aegypten nicht gedacht wissen wollen, wenden ein, das Zeugniss des Saadja könne nicht viel bedeuten, aber ohne irgend eine Begründung dieser Verwerfung. Bei Winer im Realwörterbuch unter Caphthor finde ich den Grund angegeben, Saadja möge

so gesetzt haben „wegen Namensähnlichkeit mit dem *νομὸς Κοπτός*" (*Κοπτίτης*). Allein diess ist unmöglich, denn hatte er durch arabische Kaufleute oder sonst woher von der grossen Stadt Koptos am Nil und ihrem Gebiet erfahren, so musste er auch wissen, dass dieser Mittelpunkt des grossen Handels, der bereits zu Strabo's Zeit den Aegyptern und Arabern gemeinschaftlich angehörte (Mannert X, 1. 364), in Oberägypten, in der Nähe von Theben lag, aber keineswegs in Unterägypten in der Nähe von Dimjati. Noch dazu kommt, dass der Name der Handelsstadt Koptos, jetzt Keft, im altägyptischen vielmehr Kebtô lautete, Champ. Dict. p. 394. Die oberflächliche Combination von Kaphthôr mit *Κοπτός* kann also den Saadja zu seiner Angabe nicht verführt haben, und immerhin bleibt bei der regen Handelsverbindung zwischen Aegypten und den Euphratstädten die Möglichkeit offen, dass der kundige Rector von Sora einer ägyptischen Tradition über die Landschaft Kaphthor folgte, indem er von der bis dahin herrschenden Annahme, es sei Kappadocien, abwich, und es an den Nordrand Aegyptens versetzte.

Ein anderer der obigen Annahme günstiger Umstand ist die sonst nur durch Zwangsmittel wegzubringende Zwiespältigkeit der biblischen Tradition über die Heimath und den Ausgangspunkt der Pelischtîm. Nach den im Eingang angegebenen drei biblischen Stellen war dies Kaphthor, aber Gen. 10, 14 steht der Zusatz „von wo die Pelischthîm ausgiengen," nach Nennung der Kasluchîm. Da ist nun von den Kritikern, auch den sonst vom apologetischen Harmonisieren weit entfernten, fast einstimmig eine Veränderung des Textes beliebt worden, der Zusatz „von wo die Philister ausgiengen," wird nach Nennung der Kaphthorîm versetzt. Dies ist um so unberechtigter, da noch der Chronist (I, 1. 12) den Zusatz an derselben Stelle las, wo er jetzt in der Genesis steht, und bleibt immer eine kritische Gewaltthat.

Nun aber, die einleuchtende Erklärung Knobels von den Kasluchim als den Bewohnern von Kassiotis hinzugenommen, erklärt sich die zweifache biblische Angabe einfach daraus, dass beide Völkerschaften an der Nordküste Aegyptens nicht weit von einander wohnten.

Bei dieser Annahme könnte immerhin die Hypothese festgehalten werden, dass Kaphthor ein Name für Creta geworden sei, denn es wäre ja möglich, dass die Kaphthorim erst nach Creta, und von da nach Philistaea auswanderten. Man wird indessen zugestehen müssen, dass in der Begründung der Hypothese ein Zirkel statt findet vgl. Ges. thes. p. 709[b] mit 719[b]. Um den Namen Kaphthor auf Creta zu bringen, muss man, da es in den Namen von und auf Creta selbst keinen sicheren Anhalt giebt, sich darauf berufen, dass der Philister 1 Sam. 30, 14 und Zeph. 2, 5. Ezech. 25, 16. הַכְּרֵתִי heisst, und um den Ausdruck כְּרֵתִי vor der appellativen, nach פְּלֵשְׁתִּי gerichteten Deutung im Sinne des *Ἀλλόφυλοι* der LXX zu retten, giebt es, da man kein כְּרֵת für Kreta hat[1]), keinen Schutz als die Berufung auf die angenommene Gleichheit von Kaphthor, dem Ursitz der Philister, mit Kreta. Schwerlich aber kann man etwas auf die Einfälle der alexandrinischen Uebersetzer geben, wenn die einen für Kaphthor Kappadocien setzen, die anderen für כְּרֵתִי *Κρῆτες*, ein anderer aber selbst für כְּרוֹת (Cisternen) Zeph. 2, 6 den Namen der Insel *Κρήτη* gebraucht, während derselbe die Bezeichnung der Philister durch גוי כרתים Zeph. 2, 5 nur durch *πάροικοι Κρητῶν* widergab. Statt einer einhelligen in sich übereinstimmenden Tradition vermag ich in diesen Uebersetzungen nur Vermuthung nach den zunächst liegenden Wortklängen wahrzunehmen, so dass auch für andere Vermuthungen Raum bleibt. Mehr als Vermuthung will auch das Ergebniss der bisherigen Untersuchung über Kaphthor nicht sein, den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit zu bestimmen überlasse ich anderen, die nicht unbedingt für die Angaben der alten jüdischen Uebersetzer eingenommen sind.

Leichter als bei so manchen alten Namen der Völkertafel ist die Identification von biblischen Ortschaften augenscheinlich zu machen, wo die alten Namen, wenn auch in etwas veränderter Form, noch an Dörfern oder an Ruinen-

1) Der Syrer giebt *Κρήτη* Act. 2, 11. 27, 7 durch ܩܪܛܐ und die *Κρῆτες* Tit. 1, 22 durch ܒܢܝ̈ ܩܪܛܐ.

stellen haften, oder wo sich hinlängliche Beschreibungen aus biblischen Angaben zusammenbringen lassen.

Ich versuche es hiernach, einige Städte des Ostjordanlandes zu bestimmen, die selten, zum Theil nur von Propheten, erwähnt sind, und bisher gar nicht oder nicht recht festgesetzt zu sein scheinen. Dies ist der Fall mit zwei ähnlich klingenden, von gleicher Wurzel stammenden Namen, von Städten, die beide übrigens auch in Canaan vorkommen, Qerijjôth und Qirjatajim, von denen die letztere wegen ihres Alters, die erstere durch ihre Grösse und Wichtigkeit ausgezeichnet ist unter den moabitischen Städten.

2. Qerijjôth in Moab.

Die Nachweisungen neuerer Reisenden sind höchst unsicher, da sie gewöhnlich von der Namensform ausgehen die in modernen Uebersetzungen vorlagen, und da sie nicht selten ähnlich klingende Namen verwechseln, wie sich in diesem Falle bei Seetzen nachweisen lässt. Unter den drei Stellen, in denen Qerijjôth in Moab vorkommt, enthalten in Luthers Uebersetzung zwei die Form Kirioth, Am. 2, 2: „ich will ein Feuer schicken in Moab, das soll die Paläste von Kirioth verzehren,“ und Jer. 48, 24 (v. 21 die Strafe ist über das ebene Land gegangen, über Holon, Jahza, Mephaath . . . v. 23 Kiriathaim, Beth-Gamul, Bethmeon, v. 24 Kirioth, Bazra, und über alle Städte im Lande Moab, sie liegen ferne oder nahe.“ Einmal giebt er die Form Kirjath Jer. 48, 41: „Kiriath ist gewonnen, und die vesten Städte sind eingenommen.“ Dies mag der Grund sein, dass Ritter (Erdkunde Bd. 15 S. 581. 583) auch ein Kiriath in Moab annahm. Aber der hebräische Text hat in allen drei Stellen denselben Namen קְרִיּוֹת oder הקריות Jer. 48, 41. Am. 2, 2 mit dem Artikel, der bei vielen Ortsnamen erscheinen und fehlen kann vgl. Gilgal, Kephira, Mispeh, Ai, Ramah u. a.

Eine Nachweisung des Orts ist nicht, wie man erwarten konnte, in Eusebius Onomasticon zu finden. Er hat nichts weiter als *Καριὼθ ἐν χώρᾳ Μωὰβ ὡς Ἱερεμίας*, er wusste also nichts von einem Ort in Moab, der den alten Namen

erhalten hätte, den auch die LXX durch *Καριώθ* wiedergaben, während er das biblische Qirjathajim nachweisen konnte in dem von Christen bewohnten Dorfe *Καριάδα* (l. *Καριάθα*), zehn Milien westlich von Medaba.

Der erste Versuch einer Bestimmung jener grösseren Stadt findet sich bei Seetzen, der im Januar 1807 die Ostgegenden des todten Meeres durchreiste. Er fand südlich vom Nahr Zerka Main, auf dem Rücken des Berges Attârûs, und zwar südlich von dessen höchster Spitze, eine Ruinenstelle el Körriât, wozu er bemerkt „Körriât ist noch augenscheinlich der alte Name einer Stadt, welche in den hebräischen Schriften Kirioth genannt wird, und welche man hier suchen muss, Jer. 48, 24. 41; Amos 2, 2“ (Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, die Transjordan-Länder; herausgegeben und commentirt von Prof. Dr. Fr. Kruse, Zweiter Band Berlin 1854 S. 342). Südwestlich davon erstreckt sich eine Ebene bis zum W. Modscheb (Arnon) hin, in deren Namen Elkûra Seetzen (2, 345) Kirjathajim vermuthete, mit Anführung von Jer. 48, 41. Dies war eine Verwechselung, denn in dieser Stelle hat der Text vielmehr Qerijjôt, und Luthers Uebersetzung Kiriath; was ihm aber vorschwebte, Qirjatâjim, ist gänzlich verschieden von jenem الكورة, was Ebene bedeutet, vgl. Fleischer zu Seetzens Reisen 4, 386.

Seetzen's Körriât, jene Ruinen südlich vom W. Zerka Maîn und von dem Gipfel des Attârûs, erwähnte auch Burckhardt, der im Sommer 1812 dahin kam, unter dem besser ausgesprochenen Namen Kereyat mit der richtigen, beiden Formen zu Grunde liegenden arabischen Schreibung قريات, (B. Reisen in Syrien 2, 630) aber ohne einen biblischen Namen daran anzuknüpfen, was auch Gesenius nicht gethan hat, der in seinen Anmerkungen zu B. 2, 626 die Vermuthung Burckhardt's unterstützte, Qirjathaim sei das heutige et Teym bei Madeba, wovon der gemeinsame Grund war, dass Taim den Rest des Namens Qirja-thaim zu enthalten schien.

Ritter nahm diess schliesslich als Thatsache an, sowie dass für Kirioth (Qerijjôth) nur el Körriât übrig bleibe (15, 1186) und seitdem gilt dies bei den meisten Gelehrten als

ausgemacht, bis herab auf Kruse zu Seetzen 4, 384 (Berlin 1859).

Diese Annahme jedoch entbehrt der Uebereinstimmung mit den Angaben des Eusebius und Hieronymus, und ist mit den biblischen Andeutungen über Qerijjôth bei Amos und Jeremia unvereinbar.

Eusebius äussert, wie gesagt, über *Καριώθ* (Qerijjôth) nichts weiter als dass es in Moab liege, und kennt keinen ähnlich benannten Ort, der damit zu identificiren sei. Das jetzt dafür angesehene Körriat (Qerejât) hat er in der Form *Καριάθα* (Hieronymus Corojatha), wie sich im dritten Artikel zeigen wird, für das biblische Qirjathajim, was er durch *Καριαθαείμ* ausdrückt, als ein zu seiner Zeit ganz von Christen bewohntes grosses Dorf. Man hat ihn des Irrthums bezüchtigt, aber mit Unrecht.

Vergleichen wir das, was die Reisenden von Qerejât (Körriât) erzählen, mit den biblischen Angaben über קריות, so verschwindet jeder Schein, dass es ein und dasselbe sein könnte.

Während Qerijjôth in der einen Stelle Jer. 48, 24 am Schluss einer längeren Aufzählung moabitischer Orte, über die das Gericht ergehen soll, genannt ist, heisst es an der anderen, eb. v. 41: „Eingenommen ist Qerijjôth, und die Vesten sind genommen, und das Herz der Helden Moabs ist zu jener Zeit wie das Herz eines Weibes in Nöthen,“ woraus hervorgeht, dass wenn nach der Eroberung Qerijjôths wie der der Festungen aller Muth schwinden musste, diese Stadt eine der wichtigsten im Lande war; endlich Amos 2, 2 ist von Palästen Qerijjôths die Rede — dies zusammengenommen leuchtet schon so viel ein, dass Kirioth (Qerijjôth) eine bedeutende, viele stattliche Wohnungen von Reichen enthaltende, und daher mit Mauern umgebene Stadt in Moab war, wie es bei diesem von Heerdenzucht und Weinbau lebenden Völkchen wahrscheinlich wenige gab. Eben daher ist die Strassenstadt (Qirjat Ḥuṣôth Num. 22, 39) schwerlich von Qerijjôth zu trennen, vgl. Knobel zu Num. 22.

Dieser Vorstellung von קריות entsprechen die Ruinen von Qerejât (Körriât) nicht im mindesten. Während sich in

anderen Städteruinen des Ostjordanlandes, wie in Gerasa, Ammân u. a., und in Moab, selbst in denen von Hesbân, Dibân, Umm Örṣâṣ auch Reste der Stadtmauer zeigen, ist hier nichts was auf einstige Grösse hindeutete. Hören wir die Reisenden.

Burckhardt sagt 2, 630: „Nur ein wenig weiter unten südwestlich liegt der verfallene Ort Kereyat. Der Theil des Berges, über den wir ritten, war völlig unfruchtbar und hatte auf dem Gipfel eine ungleiche Ebene. In $2^1/_2$ Stunden erblickten wir, etwa $^1/_2$ Stunde zu unsrer Rechten, die etwas weitläufigeren Ruinen des Ortes Lob.“ Daraus geht hervor, dass beide gering waren, am geringsten die von Qerejât. — Seetzen selbst, der doch bei seinem Körriât an die Paläste Kirioths dachte, spricht zwar von weitläufigen Ruinen, fügt aber gleichwohl (2, 342) hinzu, dass er „ausser den Ueberresten von einer Menge Wohnungen nichts Bedeutendes, und auch keine Spur von einer Stadtmauer fand.“

Der Ort Qerejât war also, nach der Selbstaussage der Oertlichkeit, ein Dorf oder Flecken ohne Mauern, was wohl zu Eusebius Dorf Cariatha, Hieron. Corojatha stimmt, aber keineswegs zu der stolzen Stadt Qerijjôth der Propheten.

Hierbei könnte man stehen bleiben, aber durch die Art und Weise wie die Propheten von Qerijjôth sprechen, gelangt man fast unwillkürlich auch zu einer positiven Bestimmung über diese wichtige Stadt Moabs.

Es ist schon eine sehr auffallende Erscheinung, dass kein Qerijjôth zu finden ist, wo unter den Städten Moabs Ar (Moab) die Hauptstadt auftritt — wie in dem Verzeichniss der Orte Rubens Jos. 13, 16—21 und in der so viele moabitische Städte nennenden Weissagung gegen Moab bei Jesaia c. 15 und 16 — während kein Ar zu finden ist, wo Qerijjôth genannt wird, Am. 2, 2 als wichtigste Stadt Moabs, und Jer. 48 unter vielen andern Städten dieses Landes.

Ganz besonders auffallend ist dabei, dass in seiner Weissagung gegen Moab zwar Jesaia von den beiden Hauptstädten Moabs, Ar und der wichtigsten Festung Kir-Moab (Kerek) redet, Jeremia aber keine von beiden unter diesem

Namen nennt, obwohl er 22 moabitische Städte aufzählt, und obwohl er, wie allgemein zugestanden ist, jene Weissagung des Jesaia vor sich hatte und in seinen Ausführungen benutzte.

Da es rein unmöglich ist anzunehmen, Jeremia habe die beiden wichtigsten Städte jenes Landes nicht gekannt, und nicht weniger undenkbar, er habe sich ihrer Erwähnung enthalten, wo er schildern will, wie alle grossen Städte und alle Vesten Moabs dahinsinken werden, so ist bereits mit voller Wahrscheinlichkeit aufgestellt, dass die Felsenfestung Kir-Moab (des Jesaia) von Jeremia mit dem Namen Kir-heres 48, 31 und 36 bezeichnet wird, den auch Jesaia 16, 11 deutlich als Synonym von Kir-Moab 15, 1 gebraucht vgl. 16, 7. So urtheilen Gesenius im Thes., Hitzig und Knobel zu Jes. 15, 1, Graf zu Jer. 48, 1, und es war ein unglücklicher Einfall, dass Kruse zu Seetzen 4, 227 Kîr heres vielmehr in dem von Seetzen 1, 411 gefundenen Ruinenort Kréha wieder finden wollte.

Nun muss die Nichterwähnung von Ar bei Jer. und bei Amos entweder genügend erklärt werden, oder zu der Annahme führen, dass ein andrer Name dafür von ihnen gewählt sei.

Der erste Weg wurde angebahnt von G. Bauer im Commentar zu Amos S. 109. In Amos 2, 2 trifft Qerijjôth die Strafe für die Verbrechen Moabs, das ist eine Stellung, in der man Ar Moab als Hauptstadt genannt erwartet. Da vermuthet Bauer, Ar Moab möchte um die Zeit nicht mehr Hauptstadt des Landes gewesen sein, sie möchte damals erobert gewesen sein von Jerobeam II., von dem es heisst 2 Reg. 14, 25 dass er das Land vom Hermon bis zum todten Meer gewann. Allein gesetzt dass die Eroberung sich über den Arnon bis ins Land Moab hinein erstreckte, so ist doch eine eroberte Stadt nicht ohne Weiteres eine zerstörte, vom Erdboden verschwundene, so dass eine andere Stadt zur Hauptstadt hätte gemacht werden müssen. Allem Anschein nach aber war Moab gar nicht in Jerobeams Eroberung einbegriffen. Vor ihm war ein grosser Theil des Reiches Israel an Syrien verloren gegangen. Wenn es nun 2 Reg. 14, 25 heisst, Jero

beam stellte die Grenze des Landes wieder her von Hemath bis zum Meer der Ebene, so lässt sich an Moab nicht denken, denn die Südgrenze des Reiches Israel war die des Stammes Ruben d. h. der Arnon. Moab hatte wohl anfänglich demselben Reiche zugehört, aber seit Ahabs Tod hatte es sich frei gemacht und war von dem israelitischen König Joram, ungeachtet seiner Bekriegung nicht wieder genommen worden. Folglich lag die Grenze, welche Jerobeam II. herstellte, nördlich von dem Lande Moab, und ist die oben erwähnte Auskunft wegen der Nichterwähnung von Ar nicht anwendbar.

Es wird also ein Synonym von Ar gesucht werden müssen. Diesen Weg hat der neueste Commentator des Jeremia eingeschlagen. Graf hilft mit der Annahme aus, dass in Jer. 48 einigemal der sonst allgemeine Name Moab, nämlich v. 4. 31 u. 36 im Sinne von Ar Moab stehe, was für v. 20 von Ritter 15, 1213 behauptet wurde.

Gegen diese Annahme spricht schon der Umstand, dass dadurch nicht zugleich Am. 2, 2 correct wird, wo nicht Moab sondern ein ganz anderer bestimmter, übrigens auch in Jer. 48 vorkommender Name für die Hauptstadt Moabs gebraucht ist. Die Hypothese selbst aber ist für das A. T. nicht zu begründen.

Für die Gleichheit von Moab in Jer. 48 a. a. O. mit Ar Moab wird von Graf verwiesen auf die Gleichung von Jer. 48, 31. 36 und Jes. 16, 7. 11 mit Jes. 15, 1 sowie auf die Analogie des heutigen Mâb (Moab) für Rabbath Moab, die jetzige Hauptstadt, und des Ammân für Rabbath Ammân. Um mit dem letzteren Theil des Beweises zu beginnen, so geht allerdings der Gebrauch von Moab für die jetzige Hauptstadt nicht nur bis ins Mittelalter zurück, da er durch Abulfeda und durch Stephanus Byzantinus im 6. Jahrhundert bezeugt ist, sondern bis auf Hieronymus und selbst Eusebius, zu deren Zeit der Name Arabien längst für das ganz Ostjordanland und so auch für das Land Moab gebraucht wurde, welcher Gebrauch von Arabien sich bereits bei Josephus findet. Eusebius nun im Onomasticon hat unter R nur einen Artikel Rabba, worüber er sagt: „Rabba, die Stadt des Rei-

ches Ammon, dies ist Philadelphia, es gedenkt ihrer auch Jeremia“ (49, 3), unter A hat er einen Artikel Ammân und Ammôn, aber keinmal als Landesname sondern beide als Stadtname, beidemal mit dem Zusatz, „welche jetzt Philadelphia heisst, eine ansehnliche Stadt Arabiens.“ Eusebius will nur biblische Ortsnamen geben und erkläıen, allein im A. T. selbst steht Ammôn (LXX nach arabischer Aussprache Ammân) nie für die Hauptstadt, obwohl sie mit dem Zusatz רבת בני עמון vorkommt. Er mischt also jüngeren Sprachgebrauch ein, und so beurtheilt sich auch sein Artikel über Moab, welcher vollständig dieser ist: „Moab, von Moab, dem Sohne Lots, eine Stadt Arabiens, die jetzt Areopolis heisst, sie ist auch weiter oben erwähnt; genannt wird Moab aber auch das Land, die Stadt aber Rabbath Moab.“

Es fragt sich nur, wie die Entstehung dieses Sprachgebrauchs (Ammon und Moab für die Hauptstädte von Ammonitis und Moabitis) erklärlich ist, und wann sie daher zu setzen ist. Natürlich und geschichtlich ist nicht, was Hieronymus annahm, dass der Stadtname zum Landnamen verallgemeinert worden sei, sondern das Umgekehrte, dass der Stadtname der mit dem Landnamen verbunden war, verkürzt und auf diesen beschränkt wurde. Aus Rabbath-Ammon behielt man nur Ammon, seit es in der Nachbarschaft ein Rabbath-Moab gab in ähnlicher Stellung als Hauptstadt, und so gieng beidemale das Unterscheidende, der alte Landschaftsname im Munde des Volks auf die Stadt selbst über, die als das Haupt der Landschaft galt, um so leichter, da längst die speciellen Landschaftsnamen durch den allgemeinen Namen Arabia ersetzt waren.

Alles kommt also darauf an, auszumachen, in welche Zeit der Uebergang der Hauptstadtwürde in Moab von Ar, der Grenzstadt an, genauer in dem Arnon, auf das sechs Stunden vom Arnon südlich entfernte Rabba, die mittelalterliche Hauptstadt des Landes, fällt. Im A. T. und seinen Versionen ist ein Rabba in Moab noch gar nicht erwähnt (Ges. thes. p. 1005 a). Der erste Schriftsteller, der es namhaft macht, ist Eusebius. Zur Erklärung des Uebergangs der Hauptstadtstellung von Ar (Areopolis) auf eine andere Stadt

bietet sich wie von selbst die Thatsache, dass dieses Ar im 4. Jahrhundert durch ein Erdbeben zerstört wurde [1]). Hieronymus zwar, dem man diese Nachricht verdankt, setzt das Ereigniss in seine „infantia," ein Ausdruck der, da er um 340 geboren war, auf die Zeit von 340 bis höchstens 347 führen würde, während er doch einer Erscheinung bei diesem Erdbeben, nämlich des Austretens des (mittelländischen) Meeres über alle seine Küsten gedenkt, die er anderwärts geradeso von dem Erdbeben kurz nach Julians Tod (vom Jahr 365), hervorhebt: es scheint also in seiner Vorstellung mit dem von ihm selbst als Jüngling in seinem 25. Lebensjahre erlebten Erdbeben ein früheres zusammengeflossen zu sein, jenes welches für Moab verhängnissvoll wurde, und welches er mit seiner Kindheit gleichzeitig schätzte [2]). Die Zeit des

---

1) So betrachteten die Sache auch Ritter (XV, 1214) und Kurz Gesch. d. A. B. 1848 I, 438 f.

2) Hieron. in Jes. 15, 1: „Nocte vastata est Ar Moab" (Opp. ed. Martianay III, p. 117 Mitte): „Moab provincia est Arabum, in qua fuit Balac, etc. Huius metropolis AR (est), quae hodie ex Hebraeo et Graeco sermone composita, Areopolis nuncupatur, non ut plerique existimant, quod Ἄρεος id est Martis civitas sit." Ebenda p. 117 gegen Ende: „Audivi quendam Areopolitem, sed et omnis civitas testis est, motu terrae magno in mea infantia, quando totius orbis littus transgressa sunt maria, muros urbis istius corruisse." So aber lautet es auch in der vita Hilarionis von dem Erdbeben von 365 (Tom. IV, 2 p. 88 oben): „Ea tempestate terrae motu totius orbis, qui post Iuliani mortem accidit, maria egresa sunt terminos suos" und wiederum ähnlich von demselben in der Fortsetzung des Chronicon des Eusebius (ed. A. Schoene Berol. 1866 p. 197): „terrae motu per orbem facto mare litus egreditur et Siciliae multarumque insularum urbes innumerabiles populos oppressit." Die Zeitbestimmung dieses Erdbebens ergiebt sich genau aus Ammianus Marc. XXVI, 10, 15 der das Austreten des Meers auf der Küste von Alexandrien und von Lycaonien hervorhebt, er beginnt: „Kal. Aug. consule Valentiano primum cum fratre horrendi terrores per omnem orbis ambitum grassati sunt subito." Das erste Consulat des Valentinianus und Valens fiel nach den Fasti Romani auf das Jahr 365. Sehr irrthümlich ist bei Reland (Palästina, Norimb. 1716 p. 432 am Rande p. 578) die Jahrzahl 315 beigebracht für das von Martianay zu Hier. in Jes. 15 (wofür Jos. 15 verdruckt ist) berechnete Erdbeben, während Mart. selbst aus Ammianus richtig das Jahr 365 aufgestellt hatte, für das was dem Hier. nach seiner Beschrei-

letzteren kann aber noch weiter zurück, noch vor Hieronymus Lebzeiten anzusetzen sein, da Hieronymus nicht aus eigener Erinnerung über etwas was in seiner infantia in Moab vorgefallen war, ein Zeugniss ablegen konnte. Er hat seine Erzählung aus dem Munde eines Einwohners von Areopolis, dessen von Hieronymus umgesetzte Zeitangabe eine ungefähre sein und etwa lauten mochte: So und so lange ist es her, wobei sich der Areopolite immerhin um einige Jahrfünfte verrechnen konnte. Man hat Grund zu der Annahme, dass die Zerstörung des alten Areopolis (Ar) spätestens in die Zeit der Wirksamkeit des Eusebius 314—340 fiel[1]), denn bereits Eusebius führt Rabbath in Moab als die Hauptstadt auf, mit dem darauf übertragenen Namen Areopolis, den es im 2. und 3. Jahundert zur Zeit der Münzen von Rabat Moba noch nicht führte (Ritter XV, 1221), und derselbe Eusebius, der Ammân eine ansehnliche Stadt Arabiens nennt, und der die Ortschaften Moabs sonst immer entweder als Stadt oder als Dorf beschreibt, hat bei dem Artikel Ar nur „ein Ort (*τόπος*) des Arnon," ohne weitere Bemerkung, als dass die LXX dafür *Ἤρ* schreiben (Onomasticon ed. Larsow et Parthey p. 46) so dass die hier gewählte allgemeine Benennung „Ort" eher mit einem Ruinenorte zu vereinigen ist, als mit einer Hauptstadt.

---

bung (vom Uebertreten des Meeres) vorschwebte. Mit diesem von 365 hielt nun zwar Martianay auch das in Jes. 15 erwähnte moabitische Erdbeben für identisch, so auch der Herausgeber der Fasti Romani p. 464, — aber dem widerspricht entschieden die Zeitangabe des Hieronymus für das moabitische Erdbeben „in infantia mea." Die weiteste Ausdehnung der Infantia, als der Zeit, wo noch kein oder noch kein zusammenhängendes Reden stattfindet, ist nach Quinctilian das siebente Jahr. Kein vernünftiger Mensch aber konnte sich in seinem 25. Jahre (365—340) noch i n f a n s nennen. Folglich ist das seiner infantia von Hieronymus zugeschriebene Erdbeben in Moab ein von dem grossen Erdbeben 365 ganz verschiedenes.

1) Vielleicht schon 304, zu welchem Jahr im Chronicon ein Erdbeben erwähnt wird, welches bei Tyrus und Sidon Schaden anrichtete. In dem an heissen Quellen reichen Moab könnte es leicht Erdboden gegeben haben, die anderwärts nicht gespürt, oder doch nicht historisch aufgezeichnet wurden.

Es ergiebt sich also, dass die Analogie der in christlicher Zeit seit Eusebius verkürzten, auf die Hauptstädte übergegangenen Namen Ammon und Moab nicht auf das Alterthum anwendbar ist, weil sich zur Zeit der alttestamentlichen Schriften kein analoges Ereigniss wahrscheinlich machen lässt, wodurch ihre Entstehung ähnlich wie im 4. christlichen Jahrhundert zu erklären sein würde, vor welchem der beregte Sprachgebrauch keine Spur hat.

Gleichwohl würde man ihn unerklärt gelten lassen müssen, wenn er sich sicher durch alttestamentliche Aussprüche selbst constatiren liesse. Für Ammon ist dies meines Wissens nie behauptet worden, wohl aber eben für Moab, wie oben bemerkt, von Graf zu Jer. 48. Hier stehe es v. 4. 31 u. 36 für Ar Moab, weil Jer. 48, 31. 36 wie Jes. 16, 7. 11 mit Jes. 15, 1 gleich stehe. Hiernach müsste bereits bei Jesaia c. 16, 7. 11 der Gebrauch von Moab für Ar Moab walten, denn von diesen beiden Stellen sind Jer. 48, 31 und 36 lediglich Nachahmungen, fast wörtliche Wiederholungen. Der Beweis für den Gebrauch kann nur darauf beruhen, dass Jes. 16, 7 u. 11 jedesmal Moab neben Qîr-heres (hareseth) d. h. Qir-Moab genannt ist, während im Anfang der Weissagung 15, 1. Ar Moab und Qîr-Moab zusammengestellt sind, und hier der Untergang selbst geweissagt wird, dort aber die Klage über den Untergang. Allein die Gegenstände der Klage brauchen sich nicht zu decken mit den Gegenständen ihrer Ursache. Im Gegentheil nachdem das prophetische Bild mit der Verwüstung der Hauptstadt Ar Moab und der Hauptfestung Qîr Moab begonnen hatte, so war für diese Zukunft die Landschaft selbst, ganz Moab, entblösst und ruinirt, denn vorausgesetzt ist ein feindlicher Einfall, wobei vom Norden her eine Stadt nach der andern eingenommen wird. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn weiterhin das Land Moab selbst wehklagend eingeführt wird und wenn es klagt über seine Bewohner und besonders über seine gefallene Hauptfestung, wodurch es bisher sicher war, denn so heisst es 16, 7: „Darum muss Moab heulen über Moab, Alle heulen, über die Trümmer Qîr-hareseths müsset ihr seufzen, ganz niedergeschlagen.“ Hier kann um so weniger von der Weh-

klage der Hauptstadt, oder des Volkes über die Hauptstadt die Rede sein, weil das Darum sich bezieht auf den von den Hebräern abgewiesenen Hilferuf der Moabiter, denen unmittelbar vorher (16, 6) geantwortet wird: „Wir haben vernommen den Hochmuth Moabs, das sehr hochmüthig, seine Hoffahrt, seinen Hochmuth und Uebermuth, das Eitele seines Geschwätzes,“ womit natürlich Moab, die Völkerschaft, nicht bloss seine Hauptstadt gemeint ist. Der Zusammenhang verbietet also für v. 7 die angebliche Beschränkung des Namens auf Ar Moab. — Aehnlich verhält es sich mit 16, 11, wo v. 8—10 vorhergeht die Klage um die verwelkten Gefilde Hesbons, die verschwundnen Weinstöcke Sibmas, die vom Schlachtruf verhinderte Ernte und Obstlese Hesbons und Eleales, und das allgemeine Aufhören der Freude in den Baumgärten und Weinbergen. Zusammenfassend folgt da v. 11: „Darum klagt mein Inneres über Moab gleich der Cither, und mein Herz über Qîr-heres.“ Natürlich ist da bei Moab an die Landschaft gedacht, keineswegs aber an die Hauptstadt, und ist die Erinnerung an die Hauptfestung wieder dadurch herbeigeführt, dass ohne ihren Fall alle Freude im Lande bestehen würde. — Mit der Betrachtung dieser Grundstellen bei Jesaia steht und fällt die Annahme eines Moab gleich Ar Moab in den entsprechenden Stellen bei Jer. 48, 31 und 36.

Noch ist für den Schein, dass Jeremia Moab als Stadtnamen gebrauche, nur Jer. 48, 4 übrig, wo als Grund dafür der Gebrauch des Prädicats „Sie wird zerbrochen“ von Graf betont wird, das נשׁברה schicke sich besser für eine Stadt, als für ein Land. Aber poetisch konnte auch das Land als gebrochenes bezeichnet werden, ja es wurde in diesem Abschnitt selbst zweimal wirklich so genannt, einmal 48, 20 mit dem synonymen Ausdruck חַתָּה dem die Bedeutung „gebrochen“ hier durch das parallele שֻׁדַּד gesichert wird gegen die Uebersetzung „bestürzt,“ wie denn die erstere auch von Graf in der Inhaltsangabe von 20 anerkannt ist, sodann das anderemal v. 38 „Auf allen Dächern Moabs und in seinen Strassen ist lauter Klage“ (Inhalt in Moab nur Trauer und Wehklagen) „denn ich habe Moab zerbrochen wie ein Gefäss,

an dem man keinen Gefallen hat, spricht Jahve;" wo die Auffassung von Moab als Völkerschaft durch v. 39 gesichert ist, denn hiernach wendet Moab den Rücken und wird all seinen Nachbarn zum Spott und Schrecken.

Es bleibt also dabei, weder für Jesaia noch für Jeremia ist ein Moab gleich Ar Moab zu erweisen, und Jeremia würde in seiner Weissagung gegen Moab (c. 48) von dessen beiden Hauptstädten nur Qîr nennen, nicht die eigentliche Metropolis Ar, wenn nicht unter den wirklichen Stadtnamen jenes Abschnitts ein Synonym für die Hauptstadt Ar vorhanden wäre. Als solches stellt sich aber einfach die aus Amos vorläufig schon als „Stadt der Paläste" bekannte Stadt Qerijjôth, die natürlich fest ummauert sein musste.

Sie steht das erstemal im Abschluss der Aufzählung moabitischer Städte, über welche das Gericht verkündigt wird Jer. 48, 20—23, worauf es v. 24 heisst: „und über Qerijjôth und über Boṣra (wahrscheinlich dieselbe feste Stadt, die Jos. 20, 5 Beṣer [LXX Euseb. Bosor] im Stamme Ruben als Freistätte genannt wird). Beide mussten wichtig sein und Moabs Stärke enthalten, denn sogleich wird fortgefahren v. 25 „Moabs Horn ist abgehauen, und sein Arm zerbrochen, spricht Jahve."

Das anderemal tritt sie nach der längeren Klage über die Verwüstung Moabs auf in der Zusammenfassung des über das Land ergehenden Gerichts durch Feinde, und zwar als Hauptort des Landes, 48, 40: „Denn so spricht Jahve, siehe wie ein Adler fliegt er (der feindliche Heereszug) und breitet seine Fittige über Moab." v. 41: „Qerijjôth ist erobert, die Vesten sind eingenommen, und den Helden Moabs ist zu Muthe an selbigem Tage wie das Herz eines Weibes in Kindesnöthen," v. 42: „Moab wird vertilgt, dass es kein Volk mehr sei, denn wider Jahve hat es sich erhoben." Aus der Stellung Qerijjôths neben den Vesten, und aus dem Zerrinnen des Muths der Helden Moabs und der Vertilgung Moabs nach Eroberung dieser Stadt und Einnahme der (übrigen) Vesten geht hervor, dass Qerijjôth eine Hauptstadt war. Es hat dieselbe Stellung zu Moab, wie Boṣra als die eine Hauptstadt des Landes Edom zu den Hel-

den Edoms in der mit 48, 40. 41 parallelen Stelle 49, 22: „Siehe wie ein Adler kommt er heran und fliegt, und breitet seine Fittige über Bosra, und den Helden Edoms ist zu Muthe an selbigem Tage, wie das Herz eines Weibes in Kindesnöthen."

Da nun Jer. 48, 41 unbegreiflich wird, wenn Qerijjôth eine der gewöhnlichen Städte Moabs war, gegen den beharrlichen Sprachgebrauch aber die Auskunft der LXX, Ewalds u. A. ist: das קְרִיּוֹת sei hier nicht wie sonst überall, nämlich v. 24 und Am. 2, 2, Jos. 15, 25 ein Nom. pr., sondern „die Städte" zu übersetzen — indem nirgends sonst von קִרְיָה oder einem gleichstammigen Wort ein Plural erscheint für das beharrlich gebrauchte עָרִים — so ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass Qerijjôth eine Hauptstadt, und mit dem bei Jeremia vermissten Ar Moab identisch war.

Zur Gewissheit wird dies, wenn man die Construction der Weissagung bei Amos 1, 2 — 2, 5 ins Auge fasst. Als Einleitung zu den Strafverkündigungen über die Bewohner Samariens zeigt sich da eine Reihe von Feuerdrohungen über die zunächst benachbarten Länder und ihre Hauptstädte. Aus dieser Schilderung der Gerichte und der Verschuldungen die sie herbeiführen und der Folgen jener Strafsendungen hebe ich die sieben parallelen Sätze hervor, in denen sich das Urtheil zusammenfassen lässt:

Jahve sendet Feuer in das Haus Hasaels, welches die Paläste Benhadads verzehrt; er zerbricht die Riegel von Damascus, und das Volk Syriens soll auswandern;

Feuer in die Mauern Gazas, das seine Paläste verzehrt, ausgerottet werden die Bewohner von Asdod, Askalon und Ekron, und umkommen soll der Ueberrest der Philister;

Feuer verzehrt die Paläste von Tyrus ... wegen Tyrus gehäufter Missethat;

Feuer frisst die Paläste von Bosra in Theman, wegen Edoms Vergehungen;

Feuer entzündet Rabba und seine Paläste, wegen der Missethaten der Kinder Ammon;

Feuer sendet der Herr gegen Moab, das soll die Paläste

von Qerijjôth verzehren, und es stirbt Moab im Getümmel, im Schlachtenlärm unter dem Schall der Posaunen (c. 2, 2);

Feuer sendet er wegen Judas gehäufter Missethat gegen Juda, das soll die Paläste Jerusalems verzehren.

Nach der Stellung, die hier Qerijjôth zu Moab einnimmt, und nach dem Verhältniss zu den übrigen genannten Städten muss man den Schluss ziehen: so gewiss zu Amos Zeit Damask die Hauptstadt von Syrien (dem Reiche Hasaels und Benhadads) war, Gaza vom Philisterlande, Tyrus von Phönicien, Bosra von Edom (wie Jes. 34, 6. 63, 1. Jer. 49, 13. 22), Rabba von Ammon und Jerusalem von Juda, so gewiss war in derselben Zeit Qerijjôth die Hauptstadt von Moab. Da aber Ar Moab bis gegen die Zeit des Eusebius hin, wie oben gezeigt, nicht aufgehört hat, diese Hauptstadt zu sein, auch nahezu gleichzeitig mit Amos, nämlich von Jesaia, als solche genannt wird, so entsteht von selbst die Folgerung, Qerijjôth war zur Zeit dieser Propheten ein Synonym von Ar Moab, wozu es sich um so mehr eignete, da die Hauptstadt einfach עָר Stadt hiess (עיר מואב Num. 22, 36) oder die Stadt im, in Mitte des Flussthals (Deut. 2, 36. Jos. 13, 16) und קריות, wenn auch nicht in der hebräischen Schriftsprache, so doch im Munde des Volkes oder in moabitischer Mundart dasselbe nur im Plural aussagen mochte.

Der Plural braucht nicht der Plural der Grösse gewesen zu sein, er kann sich darauf beziehen dass Ar aus zwei oder mehreren grossen Stadttheilen bestand. Dafür lassen sich auch aus dem A. T. selbst hinlängliche Andeutungen gewinnen, wenn man sich nur von dem weitverbreiteten neueren Vorurtheil losgemacht hat, dass Ar gelegen habe, wo die heutige Ruinenstelle mit dem Namen Rabba vorhanden ist. Auf der von Kiepert „nach Robinson“ entworfenen von Ritter 1842 herausgegebenen Karte von Palästina findet man für Rabba in der Mitte zwischen dem Arnon und Kerek als alte Namen angegeben ARMOAB. RABBATH MOAB. AREOPOLIS. Richtig sind davon nur die, aber jüngeren, beiden letzten Namen, die Rabba in christlicher Zeit wirklich geführt hat, aber grundfalsch ist die Benennung mit Ar Moab. Ver-

ursacht mag der Irrthum durch Winers RW sein (2. Auflage 1833) wo unter Ar und Ar Moab als Synonym davon auch רַבָּה angegeben ist (ohne Beleg aus dem A. T., der auch nicht beizubringen war), um daran das Rabathmoma d. i. Rabbath Moab des Steph. Byz. anzuschliessen. Gesenius im thes. (1840) p. 1005 wehrt zwar den letzteren Irrthum ab mit der Bemerkung, dass weder רבת מואב noch רבה als moabitische Stadt im A. T. vorkomme, lässt aber doch auch die Lage des alten Ar mit der Lage des heutigen Orts Rabba identificiren. Der Grund des Irrthums ist, dass man das Areopolis für das alte Ar, woraus es nach Hieronymus gräcisirt ist, nicht schied von dem für die jüngere Hauptstadt Rabba seit Eusebius gebrauchten Areopolis.

Ein dicker Irrthum ist und bleibt aber die Vermengung der Lage des alten Ar mit der des jüngeren Rabba in Moab. Denn die alte Hauptstadt Ar lag an der Grenze des Landes Deut. 2, 18 u. o., an der Arnongrenze und zwar auf dem Endpunct der Grenze Num. 22, 36, dagegen Rabba befindet sich rein in der Mitte des Landes, von allen Grenzen weit entfernt; wie Aroer am Rande des Flussthales des Arnon so lag Ar in der Mitte des (dieses) Flussthals (Deut. 2, 36. Jos. 13, 16 vgl. mit Num. 21, 15), dagegen die Ruinen von Rabba liegen über $6^1/_4$ Stunde südlich vom Arnon entfernt, wie die Summation der Reisezeiten bei Burckhardt 2,638—640 ergiebt, und es ist weit und breit kein Wady dabei.

Mit der bisher gewonnenen Bestimmung, dass das alte Ar Moab in der Fläche des Arnonthales lag, ist indessen sein Umfang nicht erschöpft, denn nach der streng rythmisch gegliederten, aus einem alten Spruchlied herrührenden Stelle Num. 21, 28 „denn Feuer gieng aus von Hesbon, Flamme von der Stadt des Sihon, es verzehrte Ar-Moab, die Bürger der Höhen des Arnon“ war ein Hampttheil der Stadt Ar, wahrscheinlich mit seiner festen Burg, auf dem aus dem Arnon aufsteigenden Berg gelegen, so dass es sich hier ähnlich verhielt, wie in Rabba der Hauptstadt von Ammon, in welcher ein Wasserstadt von der die Burg umgebenden unterschieden wird. Nimmt man nun die Angabe Jos. 13, 16

streng, wonach die Stadt (vorzugsweise) in Mitte des Flussthales lag, so lässt sich wohl denken, dass der Arnonfluss die untere Stadt in zwei Theile schied, so dass hiermit drei Stadttheile gewonnen werden. Inzwischen bleibe dies als Vermuthung dahingestellt; auch ohne diese topographische Rechtfertigung bleibt das oben aus Jeremia 48 und Amos 2 gewonnene Ergebniss in Geltung, dass Qerijjôth ein anderer Name war für Ar Moab.

Nur anhangsweise sei zur Bestimmung der Lage von Ar noch beigebracht, dass es unthunlich ist, es mit Burckhardt 2, 636 bei den Ruinen des kleinen Kastells Mehatet el Hadsch (Pilgerstation) an dem Wege der von Aroer oder von Dibon her gerade südlich durch das Arnonthal geht, zu suchen, denn in diesem Schlund, eingeengt von zwei hohen fast senkrecht aufsteigenden Felsenwänden, die keine Strassen, nur gefährliche Fusspfade zulassen, wohl aber eine unerträgliche Hitze festhalten, konnte keine Hauptstadt mit Palästen liegen. Auch ist dieser Ort ungefähr die Mitte des gerade von Ost nach West laufenden, die Nordgrenze von Moab bildenden Arnon (W. Modscheb), während nach Num. 22, 36 Ar am Ende der (Arnon)grenze lag. Denn die Worte אל עיר מואב אשר על גבול ארנון אשר בקצה הגבול können nur übersetzt werden, wie de Wette gethan hat, „bis an (oder gegen) die Stadt Moabs an der Grenze des Arnon, an der äussersten Grenze“ oder am Ende der Grenze, sc. die der Arnon bildet, und unstatthaft ist es, das zweite אשר auf den Arnon zu beziehen (Luther, Bunsen), denn dieser bildet einfach die Grenze, nicht aber eine äusserste (wozu kein Gegensatz einer weiter einwärts vorhanden wäre). Ist aber nur die erstgenannte Uebersetzung frei von Sinnlosigkeit oder Pleonasmus, so geht daraus etwas Wichtiges über die Lage von Ar hervor. Das Ende der Arnongrenze, an welcher es lag, kann natürlich nicht das Westende des Arnon gewesen sein am todten Meer, sondern nur das Ostende nach der Wüste zu, wo der Arnon verstärkt wird durch den Zufluss mehrerer kleinerer Bäche, welcher Erguss der Bäche nach Num. 21, 15 unfern von Ar war. Man hat dies daher bei dem Zusammenfluss des W. Ledschûn, der von Nordosten herkommt,

mit dem W. Modscheb gesucht, wo ein grüner Weidegrund vorhanden ist, in dessen Mitte sich ein Hügel mit einigen Ruinen erhebt. Dies könnte wohl nur der Anfang des im Arnonthale gelegenen Stadttheils gewesen sein. Nach Num. 21, 28 aber haben wir, wie oben entwickelt ist, einen andern Theil der Stadt, der die an der Nordgrenze nöthige Festung enthalten, und wohl besonders ummauert sein musste, „auf den Höhen des Arnon“ zu suchen. Wenn nun die zweite von Seetzen entworfene, von Gaulonitis bis Moab sich erstreckende Karte (Seetzen Reisen Bd. 4 Taf. II) hier zuverlässig ist, so bietet sich für die Bergstadt Ar die mit bedeutenden Resten von Stadtmauern umgebene Ruinenstelle auf der nicht weit von jenem Zusammenfluss nach Südosten zu auf der östlichen Bergwand des hier nach Süden zu sich windenden Arnon, eine Ruinenstelle, wofür Seetzen den Namen Ümm el Örszâsz giebt. Die Angabe der Beduinen, dass sie eine halbe Tagereise südöstlich von Dibân liege (Seetzen 2, 352) stimmt zu dieser Annahme, nicht aber zu der Lage auf der Kiepert'schen Karte. Der Name wird von Seetzen a. a. O. richtig durch Fundort, eigentlich Mutter des Bleies (رصاص) erklärt, indem die Stadtmauer aus grossen schwarzen Quadersteinen bestehe, welche statt des Mörtels dünne Lagen von Blei zwischen sich hätten, was auf einen ausserordentlichen Wohlstand des Erbauers hinweise. Hier ist eine alte Königsstadt deutlich indicirt. „Die Ruinen bestehen (Kruse zu Seetzen 4, 385) in einem zerfallenen Kastell, Thurm, Cisternen und in rechtwinklich sich durchkreuzenden Strassenanlagen.“ Man würde daher auch die Strassenstadt, Qirjath Ḥûṣôth Num. 22, 29, deren Einerleiheit mit Qerijjôth bereits Knobel zu Num. 22 wahrscheinlich fand, als ein Synonym von Ar betrachten und hier suchen dürfen, wenn Seetzens Ansetzung jener Ruinenstelle am oberen Arnon, die er selbst nicht ohne Zweifel vortrug [1]), da er nicht selbst seine Reise dahin erstrecken konnte, sich durch künftige den Ort selbst besuchende Reisende bestätigen sollte.

---

1) Gar nicht am obern Arnon sondern am obern Zerka Maîn wird Üm Örszâsz von anderen Reisenden gesetzt, Ritter XV, 1159—65.

Immerhin bleibt aber so viel sicher, dass Ar, womit Qerijjôth identisch ist, wegen Num. 22, 36 am oberen Arnon zu suchen ist, und zwar wie oben erörtert ist, theils als Bergstadt theils als Stadt im Flussthale.

Wir wenden uns nun zur Bestimmung der Lage von Qirjatajim, die durch irrige Meinungen über Qerijjôth gewöhnlich verschoben worden ist.

3. Qirjathajim in Moab.

Es gab eine gleichnamige Stadt auch im St. Naphthali, hier handelt es sich um das Qirjathajim im Stamm Ruben, welches vor der Gebietsvertheilung den Emitern, den Urbewohnern Moabs (Gen. 14, 5. Deut. 2, 10) gehörte, und zur Zeit Jeremias und Ezechiels wieder eine Stadt Moabs war, natürlich nördlich vom Arnon gelegen, denn dieser Fluss bildete ehedem die Grenze des Stammes Ruben gegen Moab hin.

Betrachten wir nun die biblischen Stellen, in denen es erwähnt wird, so ist aus Gen. 14, 5 nur zu entnehmen, dass es dabei eine Ebene gab, weit genug für eine grosse Schlacht. Mehr würde aus den Stellen zu entnehmen sein, wo es bei Aufführung rubenitischer später moabitischer Orte vorkommt, wenn, was meist nicht der Fall ist, geographische Folge beobachtet wäre. Einmal Ezech. 25, 9 steht es neben Baal Meon in der Folge: „Bethhajeschîmôth, Baal Meon und bis Qirjathaim," und dies ist in den übrigen Stellen, wo es mit genannt ist, nur durch einen Ort Num. 32, 37. Jer. 48, 23 oder durch wenige Orte Jos. 3, 17—19 davon getrennt. Nach der Stadt Nebo ($1^3/_5$ deutsche Meile von Hesbon nach dem Onomasticon) und vor Hesbon wird es Jer. 48, 1 aufgeführt, von welcher letzteren grossen Stadt es auch nach Num. 32, 37 nicht viel weiter als Nebo entfernt gedacht werden kann.

Nach dem allen kann die älteste Nachweisung des Qirjathajim, die von Eusebius, nicht mit Recht beanstandet werden. Er setzt es nämlich (die römischen Milien in deutsche Meilen umgeschrieben) 2 Meilen von Medeba, welches $1^1/_2$ Stunden

südlich von Hesbon liegt (Seetzen 1, 407, Burckh. 2, 625) während Nebo, zur Zeit des Onomasticon noch vorhanden, wie gesagt 1 3/5 Meilen, und Baal Meon (Beelmeûs) 1 4/5 Meilen von Hesbon entfernt war.

Die Worte des Eusebius sind (nach der Ausgabe des Onomast. von Larsow und Parthey) *Καρααθιείμ* (cod. Leidensis besser *Καριαθαείμ*) *πόλις ἣν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ Ρουβίν. καὶ νῦν ἐστὶν ὅλη Χριστιανῶν κώμη παρὰ Μηδαβάν, πόλιν τῆς Ἀραβίας, λεγομένην Καριάδα* (nach Hieronymus' Uebers. herzustellen *λεγομένη Καριάθα*) *ἀπὸ ι΄ σημείων τῆς Μηδαβὼν πρὸς δυσμὰς ἐπὶ τὸν Βάριν.* Hieronymus hat nämlich übersetzt: Cariathaim civitas quam exstruxerunt filii Ruben. Nunc autem est vicus Christianis omnibus (l. omnis *ὅλη* Eus.) florens, iuxta Medaban urbem Arabiae, et appellatur Corojatha, in decimo milliario supradictae urbis, contra occidentalem plagam, vicinus eius loci qui appellatur Baare.

Ueber dieses Baare (oder Baara), dem das Qirjathaiim nahe gesetzt wird, erfährt man unter dem Artikel Beelmeon im Onomasticon folgendes nähere: Beelmeon trans Jordanem, quam aedificarunt filii Ruben. Est autem vicus usque nunc grandis iuxta Baara in Arabia, ubi aquas calidas sponte humus offert, cognomento Beelmaus, distans ab Esbûs (Hesbôn) millibus 9, unde et Elisaeus propheta fuit. — Auch Josephus B. J. VII, 3 nennt einen Ort *Βαάρας* (d. h. בְּעֵרָה, Brand) im Thale (des Zerka Maîn) nördlich von Machaerus (jetzt Makaur) und Seetzen hat (2, 336) die zwei Stunden vom todten Meer im Wady Zerka Main entfernten heissen Quellen ausführlich beschrieben, sie sind identisch mit dem alten Callirrhoe bei Machaerus.

Nimmt man nun die Seetzensche Karte vor sich, so findet sich eine Ruinenstelle Körriat (Burckhardt Kereyât) wenig südlich von Makaur (Machaerus) und von Baara im Wady Zerka Maîn, noch auf dem Rücken des Attârûs, und südwestlich von Medeba. Die Entfernung von der letzten Stadt lässt sich aus Seetzens' Nachrichten (2, 342) nicht ersehen, aber aus Burckhardts Bericht (2, 625 f. 636) lässt sich abnehmen, dass sein Kereyât etwa 3 1/2—4 Stunden

Wegs von Medeba (jetzt Madeba) abliegt[1]). Da nun das Kariatha des Eusebius 10 Milien (4 Stunden Wegs) von Madeba geschätzt wird, so kann kein Zweifel sein, dass sich sein *Καριάθα* in dem heutigen Kereyât erhalten hat und Qirjathajim entspricht, denn sowohl die Entfernung als auch der Name, beides stimmt so völlig als möglich überein. Die eigenthümliche Aussprache des Hieronymus Corojatha enthält den abgekürzten Dual der Nebenform arab. قُرَيَّة, chaldäisch קוריא neben dem قَرْيَة, wovon das Carjatha des Eusebius der verkürzte Dual ist.

Denn es ist gar nicht selten dass in Ortsnamen die hebräische Dualendung des msc. auf —**aim** abgekürzt wird zu **ai** (für Choronajim, und Qronajim hat Jos. Ant. XIV, 1. 4 *Ὀρῶναι*, für Diblatajim, Deblatajim hat Hieronymus Onomast. Deblatai) und weiter zu blossem **a**: für אדורים 2 Chron. 11, 9 hat Josephus Adora, für Ephraim im Stamm Issachar giebt Hieronymus Affarea. Dem entsprechend wird die Dualendung der Feminina von —thaim zu —tha verkürzt; wie Hieronymus für Aditaim das hebräische עֲדִיתַיִם Jos. 15, 36, ein Aditha bei Diospolis beigebracht hat (Onomast. p. 15), so verhält sich zum alten *Καριαθαΐμ* auch das *Καριάθα* des Eusebius.

Ziemlich allgemein aber betrachtet man die Angabe des Eusebius als eine irrthümliche, nicht nur weil man glaubt, dass Kereyat (Körriat) bereits von Qerijjôth in Beschlag genommen sei (die Unmöglichkeit davon ist oben unter Qerijjôth N. 2 gezeigt), sondern auch weil Qirjathaim nördlicher, in el Teim, (am Nordufer des W. Zerka Maein oder Maîn) gesucht werden müsse. So sagt Ritter (XV, 1186) „Aber ein offenbarer Irrthum ist es bei Hieronymus, dass er jenes Kirioth (gemeint ist Qerijjôth), welches im Süden des W. Serka Maein liegt (el Körriât) mit diesem Kirjathaim identificiert, das im Norden desselben Flusses liegt."

1) Von Madeba brauchte Burckhardt bis zu seinem Nachtlager mit einem kleinen Umweg 2½ Stunde. Von da bis zum Wady Zerka Maîn 1 Stunde, jenseits des Wady erhob sich der Berg Hûma, von dessen Höhe der Attarus ½ Stunde zur Rechten lag, nur ein wenig südlicher Kereyât.

Von der angeblichen Identification sind Eusebius und Hieronymus vollkommen frei, indem sie Καϱιωϑ (Kirioth, Qerijjôth), welches sie gar nicht nachweisen wollen, reinlich scheiden von Καϱιαϑαείμ, was sie in Καϱιάϑα, Corojatha, (dem heutigen Kereyât, Körriat) erkennen. Nirgends aber finde ich einen Grund angegeben, weshalb, den Andeutungen des Alterthums selbst zufolge, Qirjathajim müsste nördlich vom Wady Zerka Maein gelegen haben. Wenn man etwa wegen Num. 32, 37 fordert, dass es im Umkreis von Hesbon gelegen haben müsse, so ist zu erwidern, dass dieser gross gedacht worden sein kann, da die südlichsten dem Stamme Gad (innerhalb Rubens) zugewiesenen Städte ebenfalls ziemlich zerstreut und zum Theil durch Wadys getrennt lagen, wie in den zu Dibon gehörigen Städten Num. 32, 34 auch Aṭarôth erscheint, dessen Ruinen auf dem Berge Attârûs nachgewiesen sind, getrennt von Dibon durch den Wady Wal.

Der Hauptgrund, weshalb man Eusebius und Hieronymus des Irrthums bezüchtigte, mag die verbreitete Meinung sein, dass Kirjathaim an sich, wegen theilweiser Namensähnlichkeit in dem nördlich vom Wady Maein gelegenen Teim zu suchen sei, $^1/_2$ Stunde westlich von Madeba. Burckhardt, der das grösste Vertrauen geniesst, hatte dies 2, 626 als Vermuthung ausgesprochen, und Gesenius zu B. 2, 1063 hatte es unterstützt, obwohl Eusebius und Hieronymus den Ort 10 römische Meilen (2 deutsche Meilen) von Medeba setzen, da „die Meilenzahl bei Eusebius selten zuverlässig“ sei, was ein reiner Machtspruch der Verlegenheit ist. Es ist beachtenswerth, dass Gesenius selbst diese 1824 als möglich erklärte Vermuthung im Thesaurus von 1840 nicht wiederholt hat.

Was war denn aber nun für Burckhardt der Grund für die gedachte Annahme? Ritter (XV, 582) zweifelt nicht zu bemerken: „Burckhardt, der später $^1/_2$ Stunde im West von Madeba die Ruinen von el-Teym mit einem grossen Wasserbehälter kennen lernte, hielt diesen Namen für die Endsilbe thaim (Seetzen nannte jenen nördlicheren Ort Tuéme) welche noch heute die Lage der antiken Kiriathaima bezeichne.“

Burckhardt, der sich selbst keine Kenntniss des Hebräischen beilegte, wäre es zu verzeihen gewesen, wenn er Kirjathaim für ein Compositum gehalten hätte. Und wenn er auch wusste, dass das letzte eine grammatische Endung ist, so bleibt es immer ein edler Grund, wonach in dem arabischen Teim ebensogut auch Dibla-thaim und anders ähnlich endigende stecken könnte. Wunderbar ist nur, dass man immer noch an Kirjatajim = Teim festhält, da sich doch herausgestellt hat, dass der Ruinenort auch et-Tuéme heisst (so Seetzen 1, 408), welche Namensform nach Seetzen's Schreibung z. B. Bszéra für Robinsons Buszeira (Dimin. von Bosra), Szuéme 2, 324 für Robinsons Suweimeh, zurückzuführen ist auf ein تويمة ein feminales Diminutiv zu dem Stammwort Teim, dessen Selbständigkeit wenigstens dadurch gesichert wird, dass die heutigen Araber so vielen Namen alter Orte, die sie für klein gewordene ansehen, die Diminutivform gegeben haben. Es giebt auch im arabischen ein تَيْم, welches Knecht bedeutet und der Name eines arabischen Stammes ist. Was aber auch immer die Bedeutung der Ortsnamen Teim und Tuéme gewesen sein mag, so viel ist gewiss, dass sie mit קריתים nicht das mindeste zu schaffen haben können.

Das besonnene Verfahren bei Nachweisungen ist einzig diess dass man Wurzelübereinstimmungen zwischen neueren Namen mit den alten aufsucht. Hierin stimmt das hebräische Qirjathajim (Doppelstadt) nur mit dem heutigen Qerejât (Städte), und zwar so völlig dass die Identität beider, wenn die hebräischen Texte es nicht verbieten, ganz abgesehen von der Uebereinstimmung des Eusebius, gefordert werden müsste. Hier ist Haupt und Leib identisch, bei der vorigen Identification nur der Schwanz. Das einzige sichere Merkmal aus den Texten ist dies, dass eine grosse Ebene bei Qerejât war, Gen. 14, 5. Eine solche erstreckt sich nun von Querejât gerade östlich, die Ebene zwischen Wady Zerka Maein und Wady Wal, aber auch südöstlich, zwischen dem Wal und Mudscheb, elkura genannt, und von Seetzen 2, 632 beschrieben.

Richtig ist daher das hebräische Qirjathajim auf der nach Robinson von Kiepert gefertigten Karte zu Kurrijât (Kerejât), südlich von Aṭaroth angesetzt.

4. Eglat schelischijja.

Es ist nichts neues, diesen nur Jes. 15, 5 und Jer. 48, 34 gebrauchten Ausdruck für den Namen eines Orts in Moab zu erklären, es ist dies schon geschehen von Rosenmüller, Maurer, Ewald, Knobel, Drechsler in ihren Commentaren zu Jesaias und von Graf zu Jeremia. Auch ist inzwischen nichts Neues von Nachrichten über Moab aufgetaucht, wodurch es möglich würde, einen solchen Ort in Moab jetzt noch nachzuweisen. Indessen da der neueste Commentator des Jesaia, Delitzsch, zur appellativen Deutung des Ausdrucks, wie sie ähnlich nach den alten Versionen Gesenius befolgte, zurückgekehrt ist, etwa weil er die geographische Deutung, die er als nicht nöthig bezeichnet, zu wenig begründet fand, so möge er meinen Widerspruch verzeihen, wenn ich, obwohl ich schon zweimal den betreffenden Artikel in Gesenius HWB nicht geändert habe, nun die Aenderung mir vorbehalte und die geographische Fassung des Ausdrucks zu vertheidigen suche.

Diese scheint mir dadurch gefordert, dass jede der beiden bisher vorgetragenen appellativen Erklärungen (Kuh des dritten Jahres, und Kuh des dritten, geringsten, Ranges) abgesehen von den sprachlichen Härten, ihrem ironischen Inhalt nach, mag man ihn wie früher, als Apposition zu Moab nehmen, oder wie jetzt vorgezogen wird, zu Ṣoar, in den lyrisch elegischen Ton des innig mit den bedrohten Lande mitempfindenden Propheten nicht stimmt, ferner dass überhaupt ein appositioneller Zusatz zu einer Ortschaft, die nur als Ziel genannt ist, bis zu dem die Flucht oder die Klage der Moabiter reicht, vollkommen unmotivirt ist, und endlich weil keinerlei appellative Erklärung auf Jer. 48, 34 anwendbar ist, wo die Alexandriner, die Jes. 15, 5 mit der dreijährigen Kuh bei der Hand waren, rathlos die hebräischen Klänge herübernehmen, statt zu übersetzen. Jeremia verfährt

allerdings c. 48 wie auch sonst bei Benutzung älterer Quellen, sehr frei mit der Verwendung von Jes. 15 und 16, aber, so viel bis jetzt zu erkennen gewesen ist, nirgends so, dass er etwas Sinnloses daraus geschaffen hätte, oder dass man an seinem Verständniss des Althebräischen zweifeln müsste. Zur leichteren Uebersicht über die Sachlage stehe hier das sich entsprechende neben einander.

Jeremia 48, 34 hat:

מִזַּעֲקַת חֶשְׁבּוֹן עַד אֶלְעָלֵה 1 (Jer.)
עַד יַהַץ נָתְנוּ קוֹלָם 2
מִצֹּעַר עַד חֹרֹנַיִם עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה 3
כִּי מֵי נִמְרִים לִמְשַׁמּוֹת יִהְיוּ׃ 4

aus Jes. 15, 4:

ותזעק חֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה 1 (Jes.)
עד יַהַץ נשמע קולם 2

aus Jes. 15, 5:

לִבִּי לְמוֹאָב יִזְעָק בְּרִיחֶהָ עַד צֹעַר עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה 3a
כי דרך הרנים זעקת שֶׁבֶר יְעֹעֵרוּ 3b

und aus Jes. 15, 6:

כי מי נמרים משמות יהיו׃ 4

Hier ist freilich manches von Jeremia zusammengezogen und die Stellung der Ortsnamen im zweiten Hemistich verändert, er liess eben die Schilderung der Flucht und deren Richtung fallen und beschränkte sich auf die Schilderung der weithin in den moabitischen Städten zu hörenden Wehklage, und dafür empfiehlt es sich auch durch den Parallelismus, das Eglat schelischija als Ortsnamen zu nehmen, dann sind in beiden Gliedern drei Städte genannt, der erste jedesmal als Ausgangspunkt des Klaggeschreis, die beiden anderen als Punkte, bis wie weit es gehört wird. Man hat daher zu übersetzen: „vom Geschrei Hesbons lassen sie bis Eleale, bis Jahaṣ ihre Stimme ertönen, von Ṣoar bis Horonaim, (bis) Eglat schelischija.“ Die Präposition konnte aus den vorhergegangenen Gliedern ergänzt werden wie Jes. 15, 5 und 8. Aus der Stellung des Eglath nach Horonaim, welches am südlichen Abhang des moabitischen Gebirges (Jer. 48, 5) zu suchen ist, würde nicht zu folgern sein, dass Eglath sch. höher hinauf im Gebirge gelegen habe, da nach dem oben

Bemerkten der zuletzt genannte Ort in einer andern Richtung von Soar aus abliegen konnte, es wird eben nicht die Richtung von Fliehenden, sondern das Austönen der Wehklage beschrieben, was nach mehreren Seiten hin von einem Punkte aus aufgefasst werden konnte. Aus Jes. 15, 5 aber geht hervor, dass Eglath wie Soar ein südlicher Grenzort des moabitischen Gebiets war, wenn man doch zu übersetzen hat „Mein Herz schreit um Moab, seine Flüchtlinge (gehn) bis Soar, (bis) Eglath schelischija, denn den Stieg von Luchith, mit Weinen besteigt man ihn, denn den Weg von Horonaim entlang erheben sie Unglücksgeschrei.“

Zu dieser, einzig naturgemässen Annahme eines Ortsnamens Eglat schelischija, zu übersetzen drittes Eglat, oder da bei Propheten so oft der Artikel fehlt, das dritte Eglat, bedarf es nur der Annahme dass der Hauptname עֶגְלַת lautete, mit der alten Femininform, wie in Baṣeqath Jos. 15, 39 Gibeath Jos. 18, 28 Daberath, Ḥelqath, Ḥammath, Libnath Jos. 19, 26, Mephaath, Ṣarephath, Qaṭṭath, Qirjath Jos. 18, 28, Raqqath Jos. 19, 35 u. a.

Um aber den zum Namen gehörigen Zusatz „das dritte“ wahrscheinlich zu machen, ist die Voraussetzung nöthig, dass es nicht weit von einander drei Dörfer des gleichen Namens Eglat gab, die als das erste, zweite und dritte von einander unterschieden wurden, und diese Voraussetzung lässt sich wenigstens durch genügende Analogie unterstützen.

Man braucht gar nicht bloss an die ähnliche Erscheinung dreier gleichnamiger Orte in Deutschland zu erinnern, wie die drei Gleichen in Thüringen, deren Einzelnamen jetzt andere sind, oder die drei Sinn bei Schwarzenfels, und so manche andre, die durch Ober-, Mittel- und Unter- geschieden werden, worunter auch Zusammenfassungen vorkommen, wie der Fall ist beim Dorf Dreihausen, $1\frac{1}{2}$ Meile östlich von Marburg, welches sich in Ober-, Mittel- und Unterhausen scheidet. Die Zählung der Theile zeigt sich zwar nicht hier, aber gerade im Orient.

Auch im Orient und zwar eben im Ostjordanland führen öfter zwei, drei Orte nebeneinander denselben Namen, und werden durch Zusätze von einander unterschieden, wie das

kleinere und grössere Robinson 3, 906. 924 das obere und das untere 3, 873. 875. 884 — und selbst durch Zahlwörter.

Die völligste Analogie zwar, das von Eli Smith zu Robinson 3, 924 angeführte und von ihm „Kufeirat das dritte" übersetzte الكفيرات ثلاثة ist nicht zu gebrauchen, da, wie bereits Fleischer zu Seetzen 4, 224 berichtigt hat, zu übersetzen ist „el Kufeirât, drei an der Zahl," nämlich als Mehrzahl von el Kufeir. Nur das Vorhandensein dreier gleichnamiger Orte in Moab bleibt hier stehen. Seetzen berichtet darüber I, 407: „Nach einer Stunde auf dieser Ebene (von Hesbân) kamen wir an 3 verwüstete Oerter, welche dicht nebeneinander liegen, und zwar auf einer felsigten kleinen Anhöhe, und alle el-Kphér (كُفَير) heissen, eine ½ Stunde weiter erreichten wir die Ruinen von Madaba." Burckhardt nannte 2, 625 das Ganze eine verfallene Stadt الكفيرات el Kefeyrât.

Allein es bleiben mehrere gleichnamige Ortsnamen, von denen der eine sicher durch den Zusatz „das zweite" unterschieden ist. So in dem genannten Verzeichniss von Eli Smith bei en-Nuqeia, wo der arabische Name im Zusatz die Form des Ordinale trägt: النقيع الثانى Robinson 3, 903, ferner bei Zibire الزبيرة الثانية eb. 3, 909, und dann bei Um Quṣeir ام قصير الثانية eb. 3, 923.

Auch unter den hebräischen Ortsnamen gab es gleichlautende, die gelegentlich durch einen Zusatz unterschieden werden. Zwar der Zusatz: „die Leute des anderen Nebo" נְבוֹ אחר Neh. 7, 33 stellt das jüdische Nebo dem rubenitischen gegenüber. Aber nicht weit von einander lagen die beiden Beth-ḥoron, die näher durch das obere und das untere bezeichnet werden. Da sich נֶפֶת Hügel so gut wie גבעה zu einem Ortsnamen eignete, so ist es am einfachsten, das wenn auch asyndetisch nach einer Reihe von Städten Manasse's folgende שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת Jos. 17, 11 „die drei Nepheth" zu übersetzen und als Name einer Stadt zu betrachten, unthunlich ist es wenigstens es als Apposition zu den gerade zuletzt genannten drei Städten zu nehmen, die nichts gemeinsames haben, und von denen Megiddo sicher in der Ebene lag.

Auf dieselbe Art erklärt sich im Stamme Juda das Vorkommen mehrerer Orte Namens Gedera. Nach Jos. 15, 36 lagen in der Niederung von Juda הַגְּדֵרָה וּגְדֵרֹתָיִם. Dass dieses Gedera und Doppelgedera, in Folge wahrscheinlich nahen Zusammenliegens, für Einen, aus 3 Gedera bestehenden Ort gerechnet wurde, ergiebt sich daraus, dass die ebenfalls v. 36 für diese Städte (von Eschtaol an) in der Niederung angegebene Gesammtzahl vierzehn nur durch die gedachte Zusammenfassung herauskommt, dieselben einzeln gezählt, würde die Summe fünfzehn sein. — Eine *Τριχωμίας*, jetzt Terkumia, erwähnt Robinson 3, 865 „zwischen den Bergen und der Ebene von Gaza,“ ob sie in der Niederung Judas lag, ist nicht ersichtlich. — Genug es giebt in Kanaan wie in Moab gleichnamige, zu einem Ganzen zusammengefasste Ortschaften, und die Benennung einer einzelnen davon mit einer Ordinalzahl ist durch die oben beigebrachten drei arabischen Beispiele gesichert, so dass das auffallende „dritte Eglat“ wenigstens erklärlich und annehmlich wird.

Schliesslich versuche ich noch die Nachweisung einer ebenfalls im Ostjordanland gelegenen nicht ganz unwichtigen Ortschaft

5. Jogbah oder Jogbeha im St. Gad.

Es findet sich genannt Num. 32, 35 unter den Städten, welche die Kinder Gad bauten; diese waren v. 34 Dibon, Aṭaroth, Aroer, v. 35 Aṭroth Schophan, Ja'zer und יָגְבְּהָה endlich v. 36 Beth Nimra und Beth Haran. In derselben Form mit der von Gesenius für das ā der Ortsrichtung (wie ā in יהצה = יהץ) erklärten Endung steht es neben einem Nobaḥ Jud. 8, 11 als die Oertlichkeit, wo Gideon die geflohenen midianitischen Könige Zebaḥ und Ṣalmunna verfolgte und schlug. Ob dieses Jogbeha mit dem gaditischen identisch war, lassen wir einstweilen dahin gestellt, die Antwort darauf ist mit der Frage über das danebengenannte Nobaḥ verwickelt.

Für das gaditische יָגְבְּהָ stellt sich unter der nachher zu begründeten Annahme einer Verkürzung des alten Namens

das heutige El-ǵebeiha الجبيهة welches von Eli Smith zu Robinson 3, 922 in dem Verzeichniss von den Ortschaften „östlich von es-Salt," dem alten Ramoth in Gilead, aufgeführt wird, und wofür dort nach englischer Orthographie die Aussprache el-Jebeiha angegeben ist. Darf man nach englischer Aussprache eines solchen *e* wie das in der ersten Sylbe ist, ein ö ansetzen, so enthält das arabische Wort eine Diminutivform, die in neueren Namen so häufig ist, von einem älteren جبها. Damit aber darf das hebräische יָגְבְּהָה, יגבהה verglichen werden, denn das Jod althebräischer Namen wurde nicht nur da abgeworfen, wo es bloss Halbvocal hatte, wie in Rîḥa aus יְרִיחוֹ, sondern auch wo es vollen Vocal hatte wie in Qachtân aus Joqtân, und wie in Zerîn aus Jezrîn statt Jezrîl יזרעאל. Man behauptet auch, dass in dem heutigen Szâr und Szîr sich der Name der Stadt Jaeser יַעְזֵר erhalten habe, wofür man Zîr زير aber nicht صير erwarten würde. Szîr liegt wenig südwestlich von Ammân, und dazu würde die Lage von Ǵebeiha = יָגְבְּהָה stimmen, da Num. 32, 35 dies letztere neben Jaeser erwähnt ist.

Auf der von Kiepert nach Robinsons Untersuchungen entworfenen Karte von Palästina ist Djebeiha nordwestlich von Ammân verzeichnet auf einem etwas nördlich ausbiegenden Wege nach Fuhais und es-Salt. Damit stimmt Burckhardts „Dschebeyha," nur dass er es mit dem nahezu wie h gesprochnen ح schreibt جبيحة. Er beschreibt (2, 618 Mitte 619 oben) denselben Weg von Ammân nach „Feheis" als einen Weg von $4^1/_2$ Stunden, und giebt an, dass er von Ammân aus in $1^3/_4$ Stunden (zu Pferde) nach Dschebeyha gekommen sei, dann nach Meraze, Om Dschuze und Szafut, welche Orte auf der genannten Karte ebenso nach Fuhais zu folgen unter den Namen el Murâzy, Um Djaudy, Sâfût.

Unser Ǵebeiha liegt also etwa eine Meile nordwestlich von Ammân und, da die Entfernung dieser Stadt von Szalt auf 6 Stunden geschätzt wird (Seetzen 1, 397), etwa 2 Meilen südöstlich von Szalt, im alten Gilead.

Auf diese Lage des יגבהה in Gilead passt auch vollkommen seine zweite Erwähnung Jud. 8, 11 wo von dem in der

Ebene Esdrelon geschlagenen und jenseits des Jordans flüchtenden Heer der Midianiter unter Sebaḥ und Ṣalmunna die Rede ist, welchem Gideon von Succoth aus nachsetzte. Der Ort Qarqor, wo das moabitische Lager jenseits des Jordans sich befand Jud. 8, 10, ist nicht mehr zu bestimmen. Um es zu erreichen, zog Gideon, nachdem er auch den Jabboq bei Pnûel passiert hatte, weiterhin in einer östlichen Richtung bergauf, denn es heisst v. 11: „und Gideon zog hinauf den Weg der Zeltbewohner, östlich von Nobaḥ und Jogbeha, und schlug das Lager, während das Lager sicher war.“

Die Midianiter, die in der Ebene von Jesreel geschlagen waren und von dieser aus nach Ṣerera (l. Ṣereda) und Abel Meḥola bei Beth-scheân flohen, giengen durch den Jordan, wie anzunehmen ist, eben bei Bethscheân, denn wenig südlich vom htg. Beisân ist eine Furt im Jordan, Burckhardt S. 594, wo das Wasser im Sommer nur 3 Fuss tief ist. Auf der Ostjordanseite wendeten sie sich natürlich südlich, um nach ihrer Heimath, den südedomitischen Gegenden und nach dem an der Ostseite des älanitischen Meerbusens, dem Sinai gegenüber gelegenen Madian zu gelangen. Ihr Weg führte sie also zunächst über den Jabboq (Zerka), dann durch Gilead, und über Ammonitis und Moabitis, oder an deren Ostgrenze über Gebirge und Hochebenen hin. Auch der sie mit 300 Mann verfolgende Gideon hatte den Jabboq überschritten, denn er war von Succoth aus nach Pnûel Jud. 8, 8 gekommen, welches nach Gen. 32, 32 an der Furt des Jabboq lag. Er war also in Gilead eingetreten, als er hinter Jogbeha eine östliche Richtung nahm. Offenbar hatten sich die Midianiter grösserer Sicherheit wegen nach dem Gebirge hin gezogen, welches östlich von Ammân und Ǵebeiha die Richtung von Nord nach Süd hat.

Schwierigkeit macht nur, dass in dieser Gegend Gileads kein Nobaḥ nachzuweisen ist, was Jud. 8, 11 neben Jogbeha genannt ist. Der Name kommt im A. T. nur noch einmal vor, als hebräischer Name der Stadt Qenât, die zu Moses Zeit ein Nobaḥ einnahm und nach seinem Namen benannte, und die im östlichsten Theil des Stammes Manasse lag Num. 32, 42; es ist nach allgemeiner sicherer Annahme das heu-

tige Qenawât im Haurangebirge. Dahin versetzt Ges. thes. p. 842 und Bertheau zu Jud. 8, 11 auch das daneben genannte Jogbeha.

Aber diese Richtung anzusetzen für den Rückzug der Midianiter und ihre Verfolgung durch Gideon, das ist rein unmöglich. Wer wird, um von Berlin nach Prag zu kommen, über Petersburg gehn? So ungefähr wäre es, wenn die Midianiter, die bei Bethscheân (Scythopolis) den Jordan überschritten, von hier aus den ungeheuern Weg in die Nordostecke des Stammes Manasse bis in die Mitte des Haurangebirges gemacht hätten, um an den älanitischen Meerbusen zu gelangen, da ihnen doch nicht die kleinste hebräische Heeresaufstellung im Ostjordanlande den Weg nach dem Süden verhinderte. Und ferner ein Heereszug von 15000, wie ihn die Midianiter hatten Jud. 8, 10, wobei wir Tausende von Kameelen voraussetzen dürfen, lässt sich doch nicht vor aller Augen verbergen. Gideon musste, als er über den Jordan gesetzt war, wenigstens in Succoth (8, 4. 5) fragen und erfahren, welche Richtung die flüchtigen Midianiter genommen hatten. Wären sie nördlich dem Hieromax zu gezogen, um über Edreï nach dem Ḥauran zu gelangen, wie wäre Gideon mit seinen Dreihundert zu seiner rein südlichen Richtung gekommen? Er zog ja von Succoth nach Pnûel an den Jabboq. Das ist doch kein Weg für einen Eilmarsch nach Hauran?

Wenn es nach dieser Erwägung der Sachlage vollkommen ein Unding ist, das Nobaḥ von Jud. 8, 11 im Hauran zu suchen, so muss man sich entschliessen, zwei Nobaḥ anzunehmen, und das vom hauranitischen verschiedene in Jud. 8, 11 für eine untergegangene Ortschaft in Gilead in der Nähe von Jogbeha oder Ǵebeiha zu erklären.

Miscellen.

Von **Dr. O. Blau,** Generalconsul in Serajewo.

I.

Zur althebräischen Sprachkunde.

Renan Hist. des LL. Sém. p. 131 (4. Ausg.) hebt mit Recht hervor, dass die zwei Jahrhunderte, welche der Herrschaft Salomo's folgen, gewissermassen eine Lücke in der Geschichte der hebräischen Litteratur bilden. Der Mangel an Schriftdenkmälern dieser Epoche ist um so empfindlicher, als gerade in ihnen der Beweis für die von Renan aufgestellte Ansicht liegen müsste, dass seit David und Salomo die Sprachformen sich unwiderruflich fixirt und sich eine gleichmässige Schriftsprache heraus gebildet habe, neben welcher ein dem Aramäischen näher stehendes Idiom fortfuhr Volkssprache zu sein.

In diese Lücke tritt daher mit dem Anspruch auf einige Bedeutung alles ein, was einen Anhaltepunkt zur Erkenntniss der damaligen hebräischen Sprachformen zu bieten vermag. Ich rechne dahin zumal das auch in sachlicher Hinsicht so merkwürdige Document, über den Zug Sisaq's gegen Jerusalem, welches der Regierung Jerobeam's und Rehabeam's gleichzeitig ist, und wie ich in der Zeitschr. d. D. M. G. XV, 233 nachgewiesen habe, eine Aufzählung der in diesem Kriege von den Aegyptern eingenommenen Festungen, Ortschaften und sonstig wichtigen strategischen Punkte enthält.

Die Formen, in denen hier die hebräischen Ortsnamen, erscheinen, sind in mehrfacher Beziehung von sprachlichem Interesse, und zur Klärung der Frage nach der damaligen Gestalt des Hebräischen desshalb ein beachtenswerthes Material, weil anzunehmen ist, dass die Aegypter die Namen der palästinensischen Ortschaften so wiedergegeben haben, wie sie sie im Volksmunde hörten; und ein Einfluss der ägyptischen Sprache auf die Transscription dieser Namen nur in bedingtem Maasse stattgehabt hat. Letzterer be-

schränkt sich auf die Vorsetzung des ägyptischen Artikels Pa— und Ta— vor einzelne Namen, so zwar dass selbst der Masculin-Artikel Pa— vor semitische Femininalformen tritt, wie Pa—ḣaqalta (Ring 87); ferner auf den unterschiedslosen Wechsel von l und r; und vielleicht auf die Vertauschung der Gutturalen unter einander.

Alle übrigen Eigenthümlichkeiten in diesen Eigennamen lassen sich nicht aus dem Aegyptischen erklären, und scheinen auf Rechnung der hebräischen Volkssprache jener Zeit gesetzt werden zu müssen.

Ich bin weit entfernt, die Frage schon für spruchreif zu halten, um daraus Schlussfolgerungen von entscheidender Tragweite ziehen zu können, gebe aber im Folgenden einen Ueberblick der auffallendsten Erscheinungen, um dadurch zur Sammlung weiteren Materiales aus den gleichzeitigen ägyptischen und sonstigen fremdländischen Urkunden anzuregen.

Sehe ich recht, so sind diese Erscheinungen der Art, dass man sie als Archaismen, vom Standpunkt der klassischen hebräischen Grammatik aus, bezeichnen darf; ein besonders aramäisches Gepräge ist dagegen weniger deutlich zu erkennen.

1.

In mehreren Ortsnamen erscheint, wenn man sie aus dem Aegyptischen ins Hebräische rescribirt, die alte Feminin-endung at, namentlich in שׁפלת, ערדת, ארחת, vielleicht auch עלמת, wo die entsprechenden alttestamentlichen Namen in ָה— endigen. Dieser Erscheinung stellt sich an die Seite, was Movers (Ersch u. Gruber Encycl. Art. Phön. 429) mit Recht betont hat, dass im A.T. die Endung ָת— vorwiegend in altkanaanäischen Ortsnamen, wie עגלת, בעלת, גבעת, חלקת (wo hinzu sich noch מעכת Jos. 13, 13, המכמתת, Jos. 16, 6, מערת Jos. 15, 59, לִבְנַת appell. Glas? Jos. 19, 26 fügen lassen) sich erhalten hat, wie ja bekanntlich im Phönizischen sie die regelmässige Stellvertreterin des hebräischen ָה— ist.

Zuweilen tritt in Namen der Karnaktafel an diese Femininendung noch ein ָא— an, indem Namen wie Håqåltå, Demamtå, Lebåtå ein hebräisches חקלתא, דממתא, לבאתא

darstellen, wofür regelrecht לִבְאָה, רִמְּמָה, חֶלְקָה gesagt würde. Es ist hier zu wählen, ob man darin die absolute Feminin-endung ָה erkennen will, oder ein emphatisches ָא.

2.

Namen, die im A. T. eine Dualform haben, erscheinen in der Karnaktafel nie mit der Endung ַיִם, sondern entweder in ָם oder in ָן auslautend. So z. B. bibl. אֲדֹרַיִם ist אדרם, עֲדִתַיִם hier קדתם, צְמָרַיִם hier Zårmåm, רָמָתַיִם hier רמתן. Es dürfte hiermit zu vergleichen sein, dass auch in einzelnen alttestamentlichen Namen der Vorzeit die gleichen Endungen sich erhalten haben, wie עֵינָם, דּוֹתָן = עֵינַיִם, דֹּתַיִן.

3.

Auffällig ist auch die alte Casusendung in ו in dem dreimal vorkommenden Nagbu, welches die Gegend im Süden Palästina's (τὴν γῆν Νάγεβ LXX Jos. 11, 16; Richt. 10, 40 u. a.) bezeichnet, und sich namentlich auch auf den Nageb-Qeni 1 Sam. 27, 10 mitbezieht, was von Bedeutung ist, wenn, wie ich glaube, diese Casusendung eine dem Einfluss der benachbarten Araber verdankte dialectische Eigenthümlichkeit der südlichen Grenzländer Palästina's war. Bei der Frage über das Alter und die Bedeutung dieser Endung, die aus Anlass ihres häufigen Vorkommens in den sinaitischen Inschriften neuerdings ein vielbesprochener Streitpunkt geworden ist, darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass sie namentlich und am frühesten in ägyptischer Schrift erhalten und ausgedrückt ist, wo diese semitische Namen wiedergiebt. Ausser unserm Nagbu = נֶגֶב (Karnak 84. 90. 92) habe ich mir folgende Beispiele notirt: Palästinensische Ortsnamen: Rphu Brugsch, Geogr. Denkm. II, S. 50; Tasbu ebend. II, 77; Götternamen: Pethu = Φϑᾶ פְּתַח Brugsch Z. d. D. M. G. IX, 197; Baalu = בַּעַל Z. d. D. M. G. XVII, 551; und den Volksnamen Aperiu d. i. עברי Hebräer, Z. d. M. G. XVII, 567. Wenn hiernach die Aegypter diese Endung ו — aus semitischem Munde hörten, so liegt die Folgerung nahe, dass sich namentlich die Grenzvölker im Süden

Judäas, durch deren Vermittelung die Namen nach Aegypten gelangten, derselben bedienten. Darauf führt auch eine nähere Prüfung der im A. T. vorkommenden Eigennamen von Personen, die nach Analogie jenes גַּשְׁמוּ = גֶּשֶׁם, das Neh. 6, 6 als arabischer Name erscheint, gebildet sind. Dahin gehören עִירוּ 1 Chr. 4, 15; בֹּכְרוּ 1 Chr. 38, 8; חֶצְרוּ 2 Sam. 23, 35 Ketib, כָּלְבוּ 1 Sam. 25, 3 Ketib, תֹּחוּ 1 Sam. 1, 1. Da nun von diesen 'Iru ein Kalebiter ist, Kalebu 1 Sam. 25, 3 (vgl. Genes. 15, 2; Hos. 12, 8) gleichfalls „einen von Kaleb oder Kalb" bedeuten darf; Heçru ein Karmeliter genannt wird, aus jenem Karmel, das im Gebiete Kalebs lag, und Tochu's Vater aus Ephrata stammt, der alten Kolonie der Kalebiter (1 Chr. 2, 24. 50), so erscheint der Gebrauch dieser Endung fast ausschliesslich (Ausnahme בֹּכְרוּ) im Südostens Juda's localisirt, wo namentlich auch die unter die Nachkommen Kaleb's aufgenommenen Qeniter (1 Chr. 2, 55) bald als ein amalekitischer (1 Sam. 15, 6), bald als ein midianitischer Stamm (Richt. 4, 11) bezeichnet werden, ein Stamm, der nicht allein mit den Qainitern der sinaitischen Inschriften verwandt zu sein scheint, sondern auch noch bis heutiges Tages im peträischen Arabien vorhanden sein soll (Z. d. D. M. G. VIII, 706). Ein weiteres Glied der Kette, die von diesen ältesten Gebilden auf den Gebrauch im Arabischen, in welchem sich das —u landschaftlich bis auf den heutigen Tag noch im Munde der Tuwarà-Beduinen findet (Wallin in Z. d. D. M. G. XII, 674) die bereits in vormuhammedanischer Zeit in den Thälern der Sinaihalbinsel sassen (Tuch Z. d. D. M. G. III, 148), herabführt, bilden sodann die gleich auslautenden Formen von Ortsnamen bei Ptolemaeus, wie *Ῥαυϑοῦ*, *Ῥαυνάϑου* u. a. — Nach alle dem halte ich dafür, dass jenes Nagbu nichts anderes ist als die damals wirklich gehörte Aussprache der Nomadenstämme in Südpalästina, statt des schriftmässigen נֶגֶב.

Dieser alten Casusendung zur Seite stellt sich in einigen andern Namen der Karnaktafel die Endung in —au: Makedau, Taˁsdnau, Ḥaniniau, Śrḥ̆âtau, welche, da au = ô, z. B. Śâukâ = שׁוֹכוֹ, mit dem archaistischen וֹ des Nomina-

tivs einzelner Nomina im Alttestamentlichen zusammenzuhalten sein wird.

4.

Ferner habe ich schon in der Z. d. D. M. G. XV, 244 auf das merkwürdige Anhängsel — m å d. i.: ם an mehreren Ortsnamen als eine schwer erklärliche Eigenthümlichkeit aufmerksam gemacht. Ich finde es in folgenden sechs Fällen: Jericho wird dargestellt durch ירחם, Ephrata durch פרתם, Hepher durch חפרם, Mahaneh durch מחנם, 'Aŝan durch שׁנם, Helqa durch חלקם. An eine Pluralendung ist wenigstens bei den ersten dieser Beispiele kaum zu denken; ebensowenig wage ich anzunehmen, dass alle diese Schreibweisen nur Schreibfehler und — m å in — a å zu corrigiren sei. Vielleicht darf zur Erklärung die sog. Mimation des himjaritischen Dialektes herbeigezogen werden, in welchem bekanntlich besonders Eigennamen ebenfalls an den Stamm ein solches ם— anfügen (s. Osiauder Z. d. D. M. G. XIX, 162. Kremer, südarab. Sage S. 34; und die Stelle aus el-Bekri bei Juynboll zu Maraçid II, 174 zu صيبكم), von welchem im Hebräischen wenigstens Spuren in der Adverbialendung םָ— zu erkennen sind.

5.

Auf einer durchaus archaistischen Stufe der Sprache steht, wie ich Z. d. D. M. G. XV, 240 bemerkt habe, die Form Gånaåta (Karnaktafel 83), welche den alten Namen der Stadt Gath darstellt, sofern mit Gesen. Thesaur. 848 davon auszugehen ist, dass גַּת aus גֶּנֶת für נְגֶנֶת von Wzl. נגן, wie בַּת aus בֶּנֶת zusammengezogen ist. Aehnliche Contractionen sind namentlich dem Phönizischen eigen, wo z. B. שׁת für שׁנת Jahr gebräuchlich ist (Levy Phön. Wörtb. s. v.) und hebr. אַלְמָנָה Wittwe in אלמת verkürzt erscheint (Z. d. D. M. G. XII, 723). Wenn zu Sisaq's Zeit noch Ganat gehört wurde, so ist das ein Rest einer Sprachperiode, die noch hinter der Gestaltung des uns bekannten hebräischen Idioms liegt.

6.

Endlich verdient noch beachtet zu werden, dass das hebr. בֵּית als erster Theil von Ortsnamen, also im Stat. constr.

überall in der Karnaktafel durch Bath, בַּת ausgedrückt wird; so Bath-àlmath, Bath-tapuh̆, Bath-h̆warn, Bath-ʿAnat. Dass auch im Hebräischen ältester Zeit vor בַּיִת eine Form בנת von Wzl. בָּנָה existirt habe, ist zwar nicht erweislich, aber wegen des Plurals בָּתִּים aus בנתים wahrscheinlich. Von alten Namen glaubte ich vorübergehend die sonderbare Bezeichnung des Thores in Hesbon בַּת־רַבִּים (Hlied 5, 7) hierher ziehen zu können; nehme aber jetzt an, dass dort vielmehr eine Verderbniss aus עַקְרַבִּים (עקרבים in בתרבים) vorliegt, so dass das Thor der amoritischen Hauptstadt davon den Namen geführt hätte, dass es nach der amoritischen Grenze ʿAkrabbim (Richt. 1, 36) führte. Dagegen kommt im Phönizischen die Schreibung בת für בַּיִת im stat. absol. mit vorhergehendem Artikel הבת „das Haus" vor (Ztschr. d. D. M. G. V, 339 aus Thugg. 1). Hätten die Aegypter damals Beth oder Baith gehört, so hätten sie das leichter durch Bajth wiedergeben können, da sie diesen Diphthongen z. B. in Nåbajth (Karn. 78), Aldaåi (ebd. 110) sonst gern anwenden.

7.

Ohne entscheiden zu wollen, ob dabei Einfluss der hebräischen Vulgärsprache damaliger Zeit obwaltet, oder ob das ägyptische Sprachorgan allein dafür massgebend gewesen ist, stelle ich in die Reihe eigenthümlicher Unregelmässigkeiten auch den häufigen Wechsel der Gutturalen. Es erscheint namentlich ע öfters durch ägypt. h̆å ausgedrückt, welches sonst dem hebr. ח entspricht: z. B. עֵינָם hier ʿHåaånm gleichsam חאנם; עֶקְרוֹן hier ʿHaqrj חקרי; anderswo geht es in g über, z. B. קְעִילָה hier Kagalj, Vulg. Kegila; עַדְתַּיִם wird gar in קדתם gewandelt; ganz ausgefallen scheint das ע im Anlaut Šn st. עָשָׁן (15). Ausgefallen ist auch ח in Anåla st. נחלה[1]); eingeschoben vielleicht in Aŝh̆åthata = Aŝdod (93); ה ist transponirt in Judh (29) = יְהוּד; ein prostethisches א tritt ein in Armatn ארמתן = רָמָתַיִם und Ah̆årama = חָרְמָה.

1) Slm = שִׁלְחִם (72).

Auch in Bezug auf Vocalwechsel und das ganze Vocalsystem dieser ägyptisirten hebräischen Namen liesse sich wohl manche Bemerkung anfügen, z. B. über die Wiedergabe eines hebräischen וֹ, o durch åu (in s'åukå) oder wå (in Bath-h'warn = בֵּית־חוֹרוֹן, vgl. auch Bath-zåwår = בֵּית־צִיֹּר), allein dazu ist das Material noch nicht hinlänglich gesichert; ich beschränke mich daher nur auf die Erscheinung aufmerksam zu machen, dass die hebr. Endung וֹן — in den Namen der Karnaktafel beständig durch kurzes — an (auch — na) dargestellt wird, so Bath-ḣwårn = בֵּית־הוֹרוֹן, Ajuln = אַיָּלוֹן, Qbaånå = גִּבְעוֹן, 'Arna = חֹלֹן.

Von consonantischen Lautverschiebungen erwähne ich noch das häufig vorkommende הקלת statt hebräischen חלקת (71: Pa-ḣaqlaå; 77: Haqlaå; 107: Ḣålqmå; 87: På-ḣåqålthå) weil in derselben Wurzel das Aramäische diese Transposition kennt (vgl. *Ἀκελ-δαμά*).

II.

Zur alten Geographie Palästina's.

Bei der Untersuchung über die palästinischen Ortsnamen in der Tafel von Karnak (Ztschr. d. D. M. G. XV, 233 ff.) habe ich zur Vergleichung öfters moderne Namen herbeigezogen, die im Alterthum nicht nachweisbar waren. Einige derselben sind mir inzwischen auch in älteren Quellen vorgekommen, und ich gebe daher folgende Bemerkungen als Nachtrag zu jenem Aufsatze.

Bath-s'nraå habe ich S. 248 mit Beit-mirsin verglichen; und könnte für das Alter dieses Namens vielleicht noch auf Richt. 1, 35 verweisen, wo LXX. *ἐν τῷ Μυρσινῶνι* als eine Oertlichkeit im Amoritergebiet kennen. Doch liegt vielleicht noch näher den zweiten Theil des Compositums, s'nraå, mit *Σίνηρα* zusammenzustellen, nach Steph. Byz. 570 einer Stadt Phönikiens. Die angeführte Stelle in Stephanus bedarf indess selbst einer näheren Erläuterung. In Meineke's Ausgabe lautet der Text:

Σίνηρα πόλις Φοινίκης, τῶν ἀπὸ τῆς Φοινίκης καὶ Συρίας. Abgesehen davon dass die alphabetische Folge die Schreibung *Σίνερα* zu verlangen scheint, ist zunächst deutlich, dass statt *πόλις Φοινίκης* zu lesen ist *πόλις Φοινίκων*, worauf das folgende *τῶν* nicht allein mit Sicherheit führt, sondern auch die Analogie der Artikel:

p. 38: *Αἰγά ἔστι καὶ πόλις Φοινίκων*,
„ 215: *Γυναικόςπολις, πόλις Φοινίκων*,
„ 234: *Δίφροι, πόλις Φοινίκων*,
„ 416: *Λίηβρις πόλις Φοινίκων*,
„ 517: *Περιστερή πόλις Φοινίκων*,
„ 554: *Σάμφη, πόλις Φοινίκων* (so die besten Codd. RV., vulgo *Φοινίκης*),
„ 591: *Σύναγγος, πόλις Φοινίκων*,
„ 669: *Φοινικοῦσσαι. ἔστι καὶ πόλις Φοινίκων τῶν ἐν Συρίᾳ.*

Alle diese Städte liegen ja nämlich nicht in Phönizien, sondern sind phönizische Kolonien; uud zwar ist es, da bei den Artikeln *Αἰγά*, *Λίηβρις*, *Φοινικοῦσσαι* Stephanus ausdrücklich den Hekatäus als Gewährsmann nennt, und *Περιστερή* mit seiner ionischen Form ebenfalls auf diesen hinweist (Meineke zur Stelle), — das allerwahrscheinlichste, dass diese ganze Gruppe von Städtenamen aus Hekatäus entlehnt ist und insbesondere in seiner Periegesis Aegyptens (vgl. C. Müller, fragm. hist. Graec. I, 17 ff. Hecat. fragm. 282. 283 mit Movers Phoen. Col. 186) vorkam. Nach dem Gesagten ist obiges *Σίνηρα* an der ägyptisch-phönizischen Grenze zu suchen, eben in jener Gegend östlich von Gaza, wohin nach dem Zusammenhange (Z. d. D. M. G. XV, 248) das Bath-S'nraå der Karnaktafel zu setzen ist.

2. Bei der Vergleichung von Bath-ålmåt mit dem heutigen Beit-ălam bin ich ebenfalls den Beweis schuldig geblieben, dass letzterer Name schon älteren Ursprunges sei. Er kommt indess wenigstens in der LXX-Uebersetzung vor, namentlich in dem Einschiebsel, welches nach Jos. 15, 59 als Städte Juda's noch folgende im hebräischen Texte nicht genannte Orte anführt:

Θεκωὲ καὶ Ἐφραθά (αὕτη ἐστὶ Βηθλέεμ) καὶ Φαγὼρ καὶ Αἰτὰν καὶ Κουλὸν καὶ Τατὰμ καὶ Θωβὴς καὶ Καρὲμ καὶ Γαλὲμ καὶ Θεθὴρ καὶ Μανοχὼ, πόλεις ἕνδεκα καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν.

Ich erkenne hier, nächst den selbstverständlichen תְקוֹעַ und אֶפְרָתָה, in *Φαγώρ* ein בֵּית־פְּעוֹר, in *Αἰτὰν* – עֵיטָם 1 Chr. 4, 3; 2 Chr. 11, 6; in *Κουλόν* zweifelnd גִּילוֹן = גִּלֹה Jos. 15, 51; *Τατάμ* ist vielleicht aus 2 Sam. 24, 6 אֶרֶץ תַּחְתִּים: entstanden, wo LXX החתים, *εἰς γῆν Χεττιείμ* lasen, und *Θωβής* aus תֵּבֵץ Richt. 9, 50; 2 Sam. 11, 21 verderbt; sicherer sodann *Καρὲμ* = בֵּית הַכֶּרֶם Neh. 3, 44; Jer. 6, 1, wovon כַּרְמִי 1 Chr. 4, 1; und, mit gleicher Abwerfung des בֵּית, *Γαλὲμ* das gesuchte B e i t - Á l a m; *Θεδὴρ* nur dunkel, vielleicht = *Βαιθήρ* LXX 1 Chr. 6, 45; dagegen *Μανοχώ* = מְנַחַת, womit מְנֻחוֹת 1 Chr. 2, 53. 55 um so mehr identisch ist, als LXX auch 1 Chr. 8, 6 *Μανουάθ* bieten. — Für nicht verschieden von diesem B a t h - à l m â t halte ich nun עָלֶמֶת LXX *Γαλημέθ* 1 Chr. 6, 60 (45); und erinnere endlich noch daran, dass 1 Sam. 27, 8 statt des מֵעוֹלָם, welches im jetzigen Texte mindestens an eine falsche Stelle gerathen ist, wenn es „von Alters her" bedeuten soll, die LXX *ἀπὸ Γελὰμ* haben.

3. In A n â l a (var. Anmla) habe ich den alten Namen des modernen N a h́ a l î n gesucht (a. a. O. S. 242). Wenn dessen ältere hebräische Form נַחֲלִים war, wofür mit archaistischer Dualendung auch נַחֲלַם gebräuchlich sein konnte, so darf wohl auf diesen Ort das gentile נֶחֱלָמִי Jer. 29, 24 ff. zurückgeführt werden, da das ähnlich gebildete gentile בַּחֲרוּמִי 1 Chr. 11, 33 von dem Ortsnamen בַּחֻרִים abgeleitet ist.

4. N g b a r j darf mit dem B e t o g a b r i s der Tab. Pent. um so mehr verglichen werden, wie a. a. O. S. 239 geschehen ist, als einestheils der Doppellaut Ng auch in anderen ägyptischen Denkmälern dem anlautenden semitischen ג entspricht, und anderntheils der Name wenigstens schon in der LXX Nehem. 3, 16 vorkommt, wo בֵּית הַגִּבּוֹרִים durch *Β η θ α γ γ α-β α ρ ε ι μ* wiedergegeben ist, indem die Uebersetzer dabei, veranlasst durch die in demselben und dem folgenden Verse statthabende Nennung der benachbarten Ortschaften B e t h-

Zur und Ke'ila, an diese Oertlichkeit, die auch Ptolem. V, 16, 6 *Βαιτογαβρεῖ* nennt, dachten.

5. Zapaqaa (S. 240) habe ich, um es mit אֲפֵקָה combiniren zu können, in Aapaqaå corrigiren dürfen. Indessen kommt ein Ortsname *Σαφέκ*, der jenem Zapaqaa noch näher liegen würde, vor in der Stelle LXX 1 Sam. 30, 29, wo einige Codd. hinter den Worten *τοῖς ἐν Ῥαχαλ* hinzufügen:

Καὶ τοῖς ἐν Γὲθ, καὶ τοῖς ἐν Κιμάθ, καὶ τοῖς ἐν Σαφὲκ, καὶ τοῖς ἐν Θημὰθ, καὶ τοῖς ἐν Καρμήλῳ . . . . .

Nur scheint der ganze Zusatz aus Reminiscenzen der letztvorhergegangenen Capitel entstanden zu sein (Gath c. 27, 2; Karmel c. 25, 5; 27, 3; *Κιμάθ*, wenn aus *ΚΙΛΛΑΘ* corrumpirt, gleich *Κίλλα*, wie Josephus st. קְעִילָה 1 Sam. 23, 1 schreibt) und dann würde auch *Σαφέκ* nichts anders als אֲפֵק 1 Sam. 29, 1 sein.

Nebenbei möchte ich hier noch des andern אֲפֵק im Libanon Jos. 13, 4; 19, 30 gedenken und an Fachgenossen die Frage richten, ob, da an dessen Identität mit *Ἄφακα*, heute Afka wohl nicht zu zweifeln ist, über den Namen *Νάκλη* (*ἔστι δὲ πόλις περὶ Ἡλιούπολιν, ἐν ᾗ τὰ καλούμενα Ἄφακα*) bei Suidas s. v. *Χριστόδωρος*, etwas weiteres vielleicht aus Syrischen Schriftstellern bekannt ist? Es scheint dies Nakle ein nicht unbedeutender Ort gewesen zu sein, da Christodorus Koptita, der unter Kaiser Anastasius lebte (491 — 518 p. Chr.), ein Buch: *πάτρια Νάκλης*, darüber schrieb.

6. Im 118. Ringe der Karnaktafel ist Bajaå (mit ägypt. Artikel Pa-bajaå) der Lage nach mit dem von Robins. III, 863 südöstlich von Hebron verzeichneten Orte Bajjan بيّان identisch (Z. d. D. M. G. XV, 245). Ich glaube hier den Schlüssel zur Erklärung der Benennung *υἱοὶ Βαιάν* in 1 Makk. 5, 4 gefunden zu haben, mit welcher die Erklärer bis auf Hitzig in Z. d. M. G. XII, 323 so gar nicht zu Stande zu kommen vermocht haben. Die Gegend, in der die 1 Makk. cap. 5, 1 — 6 erzählten Ereignisse spielen, ist dieselbe, als in welcher die Karnaktafel jenes Bajaå neben Kapharbaruk nennt, östlich von Hebron, wo in der Makkabäerzeit Idu-

mäer siedelten. בְּנֵי בַיָּן bedeutet nach meinem Dafürhalten nichts als die Bewohner der Ortschaft Bajjan, wie בְּנֵי אַרְוַד Ez. 27, 11; בְּנֵי בָבֶל Ez. 23, 23, und aa; wobei Hitzig's Annahme, dass sie von Nation edomitische Araber gewesen seien, die die Strassen dieser Gegend unsicher machten, immerhin stehen bleiben kann.

Jüdische Inschriften.

Von Dr. A. Merx mit Tafel.

Bei dem hohen Interesse, welches die wenigen altjüdischen Inschriften für die Geschichte der Quadratschrift haben glauben wir nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir dieselben, nachdem sie zuerst in Saulcy's Reisebericht und dann von Vogüé in der Revue archéol. 1864 p. 200 f. bekanut gemacht worden sind, hier wiederholen und unsre Lesung beifügen, die von der Vogüé's in einzelnen Puncten abweicht.

Nr. 1 befindet sich auf dem Architrav des Grabes des „heiligen Jacob," einer Höhle in einer der Felsenwände, die das Thal Josaphat bilden. Die Inschrift (Taf. 2 Nr. 1) lautet:

1 זֶה קֶבֶר וְהַ[נֶּפֶ]שׁ דִּלְ אֶלְעָזָר חֲנִיָּה יוֹעֶזֶר יְהוּדָה שִׁמְעִי יוֹחָנָן
2 בְּנֵי ימה בֶּן ·(?)רב ··· (?)בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן יְחָנְיָה
3 [בֶּן אַבְרָ]הָם בֶּן יְחָנְיָה

Uebersetzung: Dies (ist) das Grab und das Denkmal für Eleazar, Hannijja, Joezer, Jehuda, Simei, Johanan, die Söhne des Jammah (?), des Sohnes des .. N .... des Sohnes des Eleazar, des Sohnes des Jechonjah, des Sohnes des Abraham, des Sohnes des Jechonjah.

Anmerkung. Da in Z. 1 vom Worte נפשׁ, Denkmal, das שׁ und נ deutlich erhalten sind, so ist die Lücke durchaus nicht impossible à combler, wie Vogüé meint, vielmehr kann über die Ergänzung נפשׁ kein Zweifel sein. Dieser erste Irrthum Vogüés erzeugte aber sogleich einen zweiten, den folgenden Buchstaben nahm er als ר und löste ihn von לאלעזר ab, während er offenbar ein relatives דְ = דִי ist, also דִּיל אלעזר. Den Namen שמעי las Vogüé irrig שמעון, denn von einem ן ist keine Spur da. Auch im Ende der zweiten und dritten Zeile kann ich Vogüé nicht beistimmen, er liest Z. 2 die letzten Worte בני חניה und Z. 3 בני חזיר, und hier nehme ich an חזיר Anstoss, da es mich un-

glaublich dünkt, dass ein Jude diesen Namen geführt habe. Zwar beruft sich Vogüé auf 1 Chr. 14, 15, wo unser Text den Namen allerdings hat, allein die alten Zeugnisse des Syr. אחזיה und der LXX *Χηζιν B, Ιεζειρ A* verdächtigen die Lesart, die auch Neh. 10, 21 schwankt, LXX *Ηζιρ* aber daneben Syr. עזיפר. Abgesehen davon führt diese Lesung auch durch den Plural in בני zu einer sachlichen Unmöglichkeit, die in Vogüés Uebersetzung deutlich hervortritt. Denn wenn er sagt: *Ce tombeau et les . . . . (appartiennent) à Eleazar etc. fils de Jomah* (NB. filii Jomae im Plural) fils de Harakiah (NB. filii im Genetiv Singul.), *à N et Eleazar fils de Haniah . . . . de la famille de Hezir*, so ist zunächst die Uebersetzung à N et à Eleazar ungrammatisch. Es müsste ja im Text dann heissen וּלְאֶלְעָזָר oder וְדִיל אלע׳ und weiter wenn er nach ימה liest בן הרכיה, so ist kein Raum mehr für den Namen, den er durch *à N* andeutet. Können wir aber kein Dativverhältniss *à N et à Eleazar* zulassen, so muss nach בני ימה das folgende בן immer im Genetiv gedacht werden, so dass wir denn Stammbaum des ימה haben בני ימה בן ·· רב · · · בן אל׳ וגו׳, wodurch wir auch gezwungen sind den Strich vor אלעזר für ein verstümmeltes ד zu nehmen. Der Schluss des Stammbaums kann aber nicht mit בני gemacht werden, und so wird Vogüés Lesung Z. 2 בני חניה hinfällig durch die Sache selbst. Ich halte demnach die Ligatur zwar für בני, aber ich trenne sie, ziehe das י zum folgenden Worte und lese daher בן יחניה. Der gleiche Grund ist auch für Z. 3 durchschlagend, wo ich daher für בני חזיר ebenfalls בן יחניה lese und eine Verletzung des letzten Zeichens annehme. So bestätigt sich der Verdacht gegen den Namen חזיר durch die sachliche Unmöglichkeit von Vogüés Lesung.

Nr. 2 ist aus der Burg Hyrcan, ob sie freilich zugleich aus der Zeit desselben 176 v. Chr. stammt, oder später eingeschrieben ist, bleibt ungewiss, so dass wir in ihr keineswegs sicher Quadratschrift aus vormaccabäischer Zeit haben, wie Noeldeke annimmt, Zeitschr. d. D. M. G. 1865 p. 640. Vogüé las ערביה, Noeldeke aber hat jedenfalls das Richtige in טוֹבִיָּה.

Nr. 3. Fragment einer Grabschrift, die auf dem Wege nach dem Grabe der Richter nordwestlich von Jerusalem gefunden ist. Ich lese Z. 1 הַמִּשְׁכָּב הַזֶּה und Z. 2 שֶׁלָּהֶם, Vogüé המשכב(?)יה und שלחט.

Nr. 4 ist auf einer vom englischen Consul Finn am Abhange des Oelbergs gefundenen Steinplatte eingegraben. Trotz der Undeutlichkeit des Fragments glaube ich zu erkennen:

נְפָ]שׁוֹת בְּנוֹת וְקְ[בְרֵי

שת

Natürlich lässt sich solch Bruchstück nicht übersetzen.

Nr. 5. Bei Jerusalem am inneren Eingang der Höhle des Grabes der Propheten. Die Legende ist deutlich שָׁלוֹם.

Möchte sich doch der Blick der Palästinapilger mit grösserer Sorgfalt auf die Entdeckung altjüdischer Inschriften wenden, damit durch dieses Material ein sichrer Grund für den Aufbau einer Geschichte der hebräischen Schrift gelegt werden kann. Wenn sogar der Pilger von Bourdeaux sagt: Bethlehemi basilica facta est iussu Constantini; inde non longum est monumentum Ezechiel, Asaph, Jesse, David, Salomon et habet in ipsa crypta ad latus deorsum descendentibus Ebraeis litteris scriptum nomina supra scripta, wenn man also im vierten Jahrhundert solche Denkmäler kannte, warum sollte man sie heute nicht finden?

Commento sopra il Pentateuco (פ׳ התורה) del Rab. Emmanuele figlio di Salomone,

secondo il cod. Derossiano 404,

inedito ed unico,

publicato da

Pietro Perreau.

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ — בקדמין ברא יי׳ ית שמייא וית ארעא —

דקדיק המלות **בראשית** שם נגזר מן ראש והב״ת שמוש ומל״ת ראשית מצאנוה בסמיכות כמו בראשית ממלכות יהויקים׳ ותהי ראשית ממלכתו בבל׳ ובלא סמיכות׳ מגיד מראשית אחרית — **ברא׳** הבריאה היא אצלינו על הרוב׳ והמצאה מהעדר ולא תתואר המצאה מהעדר רק בלשון בריאה, אמנם אין כל בריאה המצאה מהעדר כי הנה מצאנו ויברא אלהים את התנינים ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם׳ ולשון בריאה סובלת שלשה עניינים׳ האחד הוא מעניין בריאות וטובות׳ ועגלון איש בריא מאד שיורו על מלאוי הבשר ורוב השומן׳ העניין השני הוא מעניין בריאות שהוא שווי המזג׳ והעניין השלישי הוא מעניין ובריא אולם שעניינו הוא שכחם קשה להתפעל. ושלשת העניינים הנזכרים נמצאים בבריאה שהיא המצאה מהעדר וזה שצריך לדעת כי הבריאה לא תתכן רק השם ית׳ לא לזולתו, כי הבריאה היא הנקראת פעולה סתם ר״ל פעולה שלימה למוחלט מפני שאיננה נעשית על נושא בכל שאר הפעלות הנעשות על נושא ר״ל החומר ולזה שבו פועלי שאר הפעולות בלתי פועלי כל כי מהקצת לא יבא רק קצת. וזה כי ההיים וההפסד חוזרות על נושא אשר הוא החומר הראשון. נמצא שאין בעצם פעולה די ספוק בלתי נושא אשר עליו היא נעשית. וכאשר היתה שפעולת הבריאה יש בעצמותה די ספוק מהיותה בלתי נעשית על נושא כי היה החומר אשר הוא הנושא מבריא עם ארבע צורותו והיתה היא השלימה שבפעולות כי היה השם ית׳ אשר מאתו נתן המציאות עושה כל. כי מהכל אשר הוא בלתי מתחלק יבא הכל. וכאשר היתה הפעולה הזאת היא השלימה שבפעולות היתה

ראויה להקרא בריאה לדמיון בריאה שלא יראו חסרונות ועמקות ותאר איבריה מרוב שמנה וזהו אחד מענייני הבריאות שהזכרנו דומה לאמרו עגלון איש בריא מאד. ובריאות וטובות וענין אחר לבריאות הוא שווי המזג וכדומה לזה הוא עניין הבריאה שהיתה על שלמות מה שאיפשר נבדלה בזה מכל שאר הפעולות. וזה כי בפעולות ההויה אשר הוא בו הצורה אל החומר יש העדפה לצורה מצד ולחומר מצד וכאשר תיתה פעולת הבריאה בבחינת כללותה אין שם העדפה ולא חסרון ולא קדם לה נושא היתה ראויה להקרא בריאה. עניין אחר לבריאות מן ובריא אולם שר״ל כי כחם קשה להתפעל ולהתפרד. ורצה לרמוז בלשון בריאה החוזק הקיום לפי שהוא נתלה בַסִבה הראשונה בלי אמצעות ולזה לא היה כח באחד מן המסובבים להאפיסו אך להפשיטו אחר שאינם אלא סבות המלבושים. וזה כי יודע הוא כי ההפסד יהיה בסוד הסיבה המעמדת ההויה וכאשר לא היה אחד מהמסובבים כבת הנברא לא בסודם יסוד כי הוא הנתלה ברצון הממציאו ית׳ מאין והוא המעמידו ברצונו וכאשר היה הנברא כן היתה הפעולה אשר אליה הוא נמשך ראויה להקרא בריאה. **אלהים**. היא שם אלוה ית׳ והוא שם נאמר על המלאכים כמו הודו לאלהי האלהים. כי יי׳ אלהיך והוא אלהי האלהים ואדני אדנים. והוא שם על הדיינים כמו אלהים לא תקלל. עד האלהים יבא דבר שניהם· והוא שם השרים והגדולים כמו אני אמרתי אלהים אתם. ויראו בני האלהים את בנות האדם׳ ואחר שמצאנו אלוה ומצאנו זו כהו לאלוהו. ידענו כי אלהים הנא לשון רבים. והסבה אשר בעבודה ת קרא הסבה הראשונה בשם אלהים בעבור שהוא ית׳ שכחו קבוץ הכוחות והמעלות והשלמיות· והמלה נגזרת מן יש לאל ידי שעניינו הכח כאלו המלה מורכבת מן אל ומן הם כלומ׳ קבוץ הכוחות כלם כלו׳ שהוא הדעה, חוא היכלות הוא הרצון הוא החיים הוא קבץ הכוחות והמעלות והשלימיות כלם. גם דרך לשון הקדש לאמר על הגדולה דרך כבוד לשון רבים׳ כמו אדנים בעלים שאמרו אדנים קשה׳ ולקח בעליו· ועל כן אמ׳ הכתו׳ ברא ולא אמ׳ בָרְאוּ. ויש אומ׳ בעבור היות מעשי האל ית׳ על יד מלאכיו עושי רצונו נקרא אלים על שמם. כמו שהדבורים יקראו שפה בעבור שמדרך השפה יצאו׳ וכמו שנשמת האדם העליונה תקרא לב בעבור היות הלב המרכבת הראשונה לה. **את**, זאת המלה היא סימן הפעול והמלה נגזרת מן **אתא** בקר וגם לילה׳ בעבור שהיא תביא עניין אחר. ולפעמים יהיה ענינה כעניין עם׳ ולפעמים כעניין מן. **השמים**. שרשו שם. והוא מגזירת שם ישר נוכח עמו ונקראו כן בעבור רחקם. וכן מלת שם תורה על

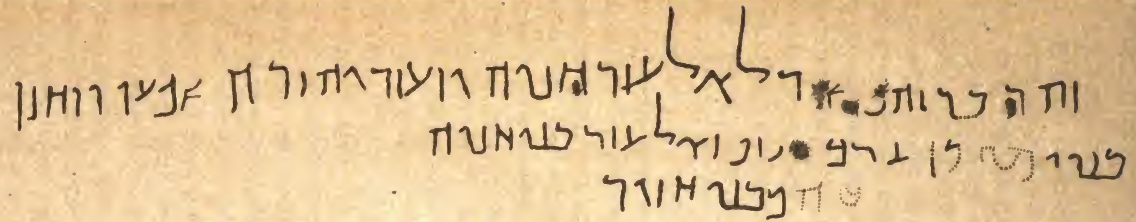
ריחוק המקום ובאה מלת שמים בלשון שנים. וחשבו רבים שזה לרמוז לשנים מקומות והם שני סרני הגלגל שעליהם משענת תנועת הגלגל. והנכון שבאה מלת שמים בלשון שנים בעבור שיש שמים ויש שמי השמים׳ ומלת שמים הוא מהשניים אשר לא יתפרדו כמו רחים וצהרים ודומיהן ור׳ז״ל אמרו מאי שמים שם מים. ואולי כי חשבו זה בעבור שאמ׳ הכתו׳ ויקרא אלהים לרקיע שמים שהוא הרקיע אשר בתוך המים והוא מבדיל בין מים למים וחשבו שנקראו השמים העליונים גם כן שמים על שם הרקיע ולהתחברות שני מימ״ין חסרו האחד כמו שעשו במלת ירובעל שעניינו ירבבו הבעל׳ וכן ירובשת ירבבו הבשת׳ ואמ׳ השמים בה״א הידיעה להורות כי על השמים העליונים ידבר· לא על הרקיע שנקרא גם כן בשם שמים׳ וזה לפי דעת תורתינו הקדושה והוא דעת מאמיני החדוש בכל הנמצאות· **הארץ** יש אומ׳ כי שורש ארץ הוא רץ והאל״ף נוסף· ונקראת בזה שם לפי שהגלגל רץ עליה תמיד מאין הפסק· ונהגו במלת ארץ לשון זכר ולשון נקבה ולשון נקבה ברוב והבאים בלשון זכר׳ כמו נעתם ארץ׳ ולא נשא אותם הארץ· לאלה יחלק את הארץ׳ בה״א הידיעה לרמוז אל הדבר הכולל כל מה שתחת גלגל הירח לפי הדעת האמתי· **ואחר שביארנו** הפסוק הזה ביאור המלות בלבד נשאר לנו לבאר עניינו והמכוון ממנו· ואומ׳ כי מן הראוי לדעת הוא כי על דעת תורתינו הקדושה ועל דעת כל הפילוסופים האלהיים מציאות האל ית׳ לא סר מהיות ולא יסור ולא צוייר לו התחלה כי הוא קדמון במוחלט ואחרון מבלתי שיצוייר למציאותו ית׳ ראשית ואחרית· ודעת תורתינו הקדושה וקטבה אשר עליו תסוב הוא שהשם ית׳ היה נמצא ולא היה דבר מבלעדיו מצוי׳ לא מלאך ולא כוכב ולא גלגל ולא יסוד ולא דבר אחר וכאשר גזרה חכמת ידיעתו ית׳ המציא אילו הנמצאות על מה שהם עליו לא מדבר ברצון מוחלט לא על דרך החיוב· ויש לדעת כי אחרי איות האל ית׳ פועל על ידי הרצון יכול הוא על ידי הרצון הנצחי להמציא מעשה בלתי נצחי כמו שהוא יכול עם השכל הנצחי להשכיל דבר בלתי נצחי. ויש לדעת כי אע״פ שלא יהיה אמצעות זמן בין מציאות האל ית׳ ובין מציאות שאר הנמצאות קודם בריאת העולם נאמ׳ כי מציאות האל ית׳ קדמון ולא סר מהיות והעולם הוא מחודש ונברא בעת שגזרה חכמתו ית׳ ולא היה בין שתי המציאות זמן כי עדיין לא נברא נושא זמן אשר זמן הוא מקרה נושא בו· ומה שיקשה על הלבבות קדימת דבר לדבר בלא אמצעות זמן הוא מחטוא כח הדמיון כי זה הכח ידמה לפעמים מה שהתבאר המנע

המציאותו ולפעמ׳ לא יפול ברשת הדמיון מה שהתבאר אמתת מציאותו מאין ספק· יתבאר מזה כי הש׳ ית׳ ראשון בלי ראשית וחדש העולם בעת שגזרה חכמות ידיעתו ית׳ וקדם מציאותו למציאות העולם בלא אמצעות זמן כי אע״פ שהדמיון לא שלט על דבר זה השכל גזר ושפט אמתתו וראה קדימות מציאותו ית׳ ואיחור מציאות העולם מבלתי שראה זמן ולא נושא הזמן בין שתי המציאות׳ כי השכל האמתי לא יחטא בציורו אך המשך אחר מציאות הדבר בעצמו ולא ישיג ענינים נאמני המציאות· אך הדמיון כאשר בארנו ישגה לפעמ׳ וידמה דברים אין להם מציאות כלל או ידמה תמונת דברים הנמצאים הפך תבונתם· וצריך אתה לדעת כי כל מה שיעלה בשכל מהמשך מציאותו ית׳ קודם בריא העולם המשך אין תכלית לו כל זה הוא שער זמן או דמות זמן לא אמתת זמן כי הזמן הוא מקרה בלא ספק והוא אצלינו מכלל המקרים הנראים כשחרות והלובן· ואחר שהזמן נברא עם שאר הנמצאים בטלו כל השאלות הנתלות בזה העניין׳ כי מי שיפעול בהיות הזמן מונח קודם בזאת הפעולה הנעשית בזמן צריך להביט שום הכנה מגבלת אל זה הזמן או אל שום דבר. מהדברים אשר בזה זמן כדי שיעשה יותר בזה הזמן [יותר] מבזמן אחר· אבל זה המשפט אין לו מקום בפועל הכלל שהמציא גם את הזמן עצמו עם הנמצאים כולם· כי באמרנו שהדברים לא היו תמיד מחודשים מאת האל ית׳ לא נכון שקדם זמן בלתי תכלית אשר בו בטל מלפעולה׳ ואח׳ בזמן מוגבל החל לפעול׳ אבל נאמ׳ שהאל ית׳ המציא את הזמן ואת העניינים יחד אחר שלא היו וכפי זה לא ישאר להביט ברצון האלוהי שרצה לעשות לא אז אבל אחר כן כאילו היה הזמן נמצא· אבל יש להביט בלבד זה שהוא ית׳ רצה שהדברים וזמן השארותם החלו להיות אחר שלא היו׳ ואם יבוקש למה רצה זה׳ יש לומ׳ בלא ספק שבעבור עצמו כי כמו שעשה העניינים בעבור עצמו כמו שיגלה דמות טובו בהם׳ כן רצה שלא יהיו תמיד כדי שתתפרסם יכלתו והספקתו שבהיות בלתי נמצאים כל העניינים האחרים זולתו ונמצאת בו בעצמו כל יכולת מהשלמות אל המצאת העניינים וזהו אפשר להאמר כפי מה שיכול לקחת המשפט האנושי מן העניינים האלהיים מלבד הסוד של הכמה האלהית שאין אנו יכולין להשיגו· ואחרי אשר הקדמנו מה שראוי להקדים נתחיל בביאור עניין הפסוק ונאמ׳: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ — כת׳ הרב ז״ל כי יש הפרש בין הראשון וההתחלה· וזה שההתחלה נמצאת במה שהיא לו התחלה או עמו אע״פ שלא תקדם בו בזמן שיאמר שהלב הוא

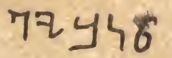
התחלת החי והיסוד התחלת מה שהוא לו יסוד וכבר יוחלט גם כן על זה הענין שהוא ראשון׳ אבל הראשון אמנם יאמר על הקודם בזמן בלבד מבלתי שיהיה הקודם ההוא בזמן סבה למתאחר אחריו כמו שיאמר ראשון מי שדר בזה הבית פלוני אחריו פלו׳׳ לא יאמר פלוני התחלת פלו׳· והמלה אשר תורה על ראשון בלשוננו הוא תחלה· תחלת דברי י״י ביהושע׳ ואשר יורה על ההתחלה הוא ראשית׳ שהוא שם נגזר מן ראש אשר הוא התחלת החי לפי הנכתו׳׳ והעולם לא נברא בהתחלה זמנית כי הזמן הוא מכלל הנבראות׳ ולזה אמ׳ בראשית והבי״ת כבי״ת ביום ופיר׳ זה הפסוק כן: בתחלה ברא הש׳ ית׳ העליונים והתחתונים׳ ומלת השמים אע״פ שתיאמר גם כן בשתוף על הרקיע המבדיל בין מים למים׳ כמו שאמ׳ הכתו׳ ויקרא אלהים לרקיע שמים׳ במקום הזה נאמרת על כל הגשמיים השמימיים וצבאותיהם· וכן מלת הארץ אע״פ שתיאמר בפרט על אחד מהארבע יסודות והאחרון שבהם והוא הארץ כמו שאמ׳ הכתו׳ ויקרא אלהים ליבשה ארץ׳ במקום הזה כוללת כל מה שתחת גלגל הירח ר״ל החומר הראשון וצורותיו הארבע· הנה הודיעך הפסוק הזה כי האל ית׳ שמו ברא בזולת התחלה זמנית העליונים והתחתונים מאין כי לשון בריאה כאשר אמרנו היא מורה על המצאה מהעדר· וצריך לדעת כי הכל נברא ביום ראשון ביחד אלא שנבדלו הדברים כולם· ראשון ראשון עד שהמשילו החכמים זה לזורעית זרעים משתנים בארץ בשעה אחת ויצא קצתם אחר יום וקצתם אחר שני ימים וקצתם אחר ג׳ ימים ׳והזריעה כולה היתה בשעה אחת· וזה הדעת הוא הכרחי לנו להאמינו מפני שיותרו בו ספקות גדולות׳ וזה שאם אמ׳ שלא נבראו הדברים כולם ביום ראשון והמאורות שהם סבת היום והלילה לא נבראו עד יום רביעי׳ אם כן באי זה דבר שוער יום ראשון ויום שני ויום שלישי אחרי שלא נבראו המאורות עדיין? אמנם לפי הדעת האמתי אשר אמרנו שנבראו כל הדברים יחד ביום ראשון שוערו הימים והלילות בהקף המאורות ובסביבתן על הארץ· וכן אמרו ר״זל בבראשית רבה באור הנזכר בתורה שהוא נברא ביום ראשון· אמרו בזה הלשון הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאו עד יום הרביעי· ופי׳ תלייתו ביום רביעי נזכור אחר זה· וצריך לדעת כי כוונת החכמים האמתיים היא שכל המציאות התפתח כולו ברצון האל ית׳ ולא נברא דבר באמצעות דבר אחר כלל ולא היה דבר מהמסובבים סבה לשום נברא· אמנם קצות חכמים יאמינו כי אע״פ שביכלות האל ית׳ לעשות הכל בלתי אמצעות

אמצעי גזר רצונו שימצאו קצת נמצאות באמצעות קצתם והכל בהשתלשלות מאותו ית'· ורז"ל נחלקו בעניין סדר בריאת הנמצאות והוא אמרם' ר' אליעזר אומ' שמים נבראו תחלה ואחר כך ארץ שנ' בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ· ר' יהושע אומ' ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים שנ' ביום עשות יי' אלהים ארץ ושמים· רבן גמליאל אומ' שניהם נבראו באחד שנ' קורא אני אליהם יעמדו יחדו ונרא שכוונת ר' אליעזר היא שהשמים נבראו באמצעות המלאכים והוא שזכר במקום אחר שמים מהיכן נבראו' מאור לבושו ואור לבושו רמז אל המלאכים· וארץ מהיכן נבראת' משלג תחת כסא הכבוד· והכסא ידוע מאמרו השמים כסאי· והיה הסדר לפי דבריו שנבראו בראשונה המלאכים' ובאמצעות המלאכים נבראו הגלגלים' ובאמצעות שניהם נבראו היסודות' ולזה אמ' שמים נבראו תחלה· ור' יהושע שחלק עליו ואמ' ארץ נבראת תחלה חשב שכל מה שנברא בששת ימי בראשית היה בלא אמצעות אמצעי כי הבריאה בכל הנמצאות תיוחס אל הסבה הראשונה בלבד· ולכן אמ' איך יעלה על הדעת שיש להאמין שהשמים נבראו תחלה עד שהארץ תברא באמצעותם והלא השמים שתנועתם הבראם היתה מאין הפסק צריכה להיות סביב דבר קיים שישוב סביבו כי כל דבר שיתנועע במקומו תנועה כדורית מאין הפסק יתנועע סביב דבר קיים· והארץ הוא הדבר הקיים שיסובו הגלגלים סביבו והיא מרכז הגלגל העליון ויתחייב מזה שהארץ תברא תחלה ואחר כך השמים שהם מתנועעים סביבה· ור"ג ישרו בעיניו דבר ר' יהושע במה שייחס בריאה כל הנמצאות אל הסבה הראשונה בלא אמצעות נמצא אחר· אמנם לא ישרה בעיניו כוונת במה שאמ' שהארץ נבראת תחלה ואחר כך השמים כי לא היה בעינו סדר נאות להיות הבריאה מלמטה למעלה והכריע ביניהם' ואמ' שניהם כאחת נבראו כי האמין שכל המציאות הפתח כאחת ברצון הסבה הראשונה בלא אמצעות אמצעי והמלאכים והגלגלים והיסודות והזמן אשר הוא מקרה נמשך אחר תנועות הגלגלים נבראו באחד מאין שהוא ההעדר הגמור' ונראה שזה הדעת האמתי שראוי שיאמן' ואע"פ שהסתיר בריאת המלאכים אין ספק כי הם מכלל הנבראים· וכבר ביארנו כי על דעת ר' אליעזר היו המלאכים הדבר שנברא בתחלה והוא שאמ' שמים מהיכן נבראו' מאור לבושו לקח ונטה כשמלה והיו נמתחים שנמ' עוטה אור כשמלה נוטה שמים כיריעה· הארץ מאי זה מקום נבראת משלג שתחת כסא כבודו לקח וזרק שנ' כי לשלג הוה ארץ ויאמרו מאור לבושו לפי כוונתו רצה בו שנשפע מציאות השמים מהאל ית'

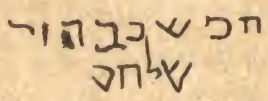
Nº 1. Vom Grabe des heiligen Jacob im Thal Josaphat



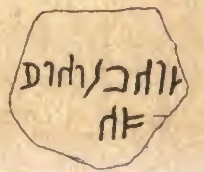
Nº 2. Von der Burg Hyrcans in ʿArâq el-emîr.



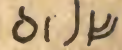
Nº 3. Am Weg nach dem Grabe der Richter.



Nº 4. Vom Oelberg.



Nº 5. Von dem Eingange des Grabes der Prophetin



באמצעות השכלים הנפרדים וקרא אותם אור לבושו ור״ל נמשכו אחר זה הלשון בעצמו והוא אמרם עשרה לבושים יש לו להקב״ה וכו׳ · רמזו בזה לעשר מעלות של שכלים הנבדלים מהחומר · והועילנו זה החכם תועלת גדולה וזה שהוא באר שחומר השמים בלתי חומר הארץ ושהם שני חומרים נבדלים מאד · האחד מיוחס לו ית׳ למעלתו ולגדולתו והוא מאור לבושו · והחומר האחר רחוק מאורו ית׳ וזהרו והוא החומר הראשון וכנהו כשלג שתחת כסא הכבוד · וכבר שנה ר׳ אליעזר זה העניין בעצמו וגלה בו על היותם שני חומרים עליונים ותחתונים ושאין חומר הכל אחד · וזה סוד גדול לא תקל בביאור חכמי גדולי ישראל בו שהוא סוד מסודות המציאות וסתר מסתרי תורה · בבראשית רבה אמרו ר׳ אליעזר אומ׳ כל מה שיש בשמים בריתו מן השמים וכל מה שיש בארץ בריתו מן הארץ · והתבונן איך באר זה החכם כי חומר כל מה שבארץ חומר אחד משותף ר״ל כל מה שתחת גלגל הירח׳ וחומר כל השמים ומה שבהם אינו זה וזה הוא קראו הפילוסופים אותו יסוד חמישי מפני שאינו מטבע היסודות הארבע׳ רק הוא יסוד חמישי נבדל מטבעם וכן דעת אריסטוטט׳ והנמשכים אחריו שהשמים וצבאיו אינם מאחד היסודות ולא מורכב מקצתם או מכולם׳ אך החומר שלו חומר אחר או אמור הנושא שלו נושא אחר · והצורה שלו צורה אחרת אם כן הוא גוף חמישי כלו׳ חמישי לארבעה הידועים · ומה שאומ׳ רז״ל מאי שמים אש ומים נטל אש ומים ועירבן זה בזה · דברו בלשון חידה ומשל והזכירו האש והמים לפי ששני היסודות האלו הם נגדיים הרבה זה בקצה האחד מן החמימות והיבשות׳ וזה בקצה האחר מן הקרירות והלחות׳ וזה קל וזה כבד׳ וכשאתה מערב שני דברים שהם נגדיים יעשה מהם דבר ממוצע׳ וכל מה שיהיו שני הדברים יותר נגדיים יהיה המורכב מהם יותר ממוצע ופשוט והיתה האש בקצה האחרון מהחמימות והקלות והמים מהקרירות והלחות והם כבדים לפיכ׳ יהיה הגוף המורכב והנעשה משניהם לא קל ולא כבד לא חם ולא קר׳ כללו של דבר באמרם שהוא מורכב מאש ומים כיוונו לומ׳ שהוא יסוד פשוט מופשט כל האיכיות׳ והחכם ר׳ יהודה טוליטולי נטה אחר דעת ר׳ אליעזר הגדול שהאמין שבריאת קצת הנמצאות היתה באמצעות השכלים הנפרדים׳ וזה שהוא כת׳ בפיר׳ בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ דברים זה לשונם · אמ׳ לפי שתיבת בראשית המנהג והראוי הוא לבא אחריה שם ולא פועל כמו ראשית דגנך וראשית גז צאנך · בראשית ממלכת יהויקים וכיוצא בהם ובכאן יש׳ אחריה פועל ועוד

שהיא נבדלת בפני עצמה לפי יורה זה על עניין גדול וסוד מסודות התורה שהתבאר בספר משלי בפסוק י״י קנני ראשית דרכו כי לפי שלא ספר בששת ימי בראשית בריאת העולם הרוחני׳ רק הזכיר הנמצאים שבשני העולמות בלבד והם הגלגל והארץ. לפיכ׳ התחיל ואמ׳ בראשית ברא אלהים ואות ב״ית במלת בראשית היא כב״ית בדבר י״י שמים נעשו׳ ור״ל באותו דבר שהוא ראשית והוא העולם הרוחני ברא אלהים את השמים ואת הארץ׳ והעניין שיצא מאת הבורא תחלה אותו העולם הרוחני הראשון ומכח אותו העולם הרוחני יצאו אלו השני עולמים וזהו עניין י״י קנני ראשית דרכו׳ והם דברי העולם הרוחני שיצא תחלה מכח האל ית׳ ולפיכ׳ קראו ראשית דרכו · והם עשר מעלות השכלים הנפרדים · את השמים ואת הארץ׳ ר״ל חומר השמים וחומר הארץ שמתחלה בראם חומר בלא צורה ואחר כך צוה לאור שהוא הצורה להתלקח בהם · ואמרו את השמים ואת הארץ בהא״ הידיעה ר״ל שמים הידועים והארץ הידועה · להורות שמין שם שמים אחרים ולא ארץ אחרת כי אם אלו וכן התבאר בריאות מופתיות · ור׳ז״ל דרשו בבראשית רב׳׳ בבראשית ברא אלהים בשביל ישראל שנקראו ראשית שנ׳ קדש ישראל לי״י ראשית תבואתו · ר׳ פלוני אומ׳ בשביל התורה שנקראת ראשית שנ׳ י״י קנני ראשית דרכו׳ ר׳ פלוני אומ׳ בשביל התרומה שנקראת ראשית שנ׳ ראשית עריסתיכם חלה תרימו תרומה ומי שיראה אלה הדברים נאמרים מפי חכמי ישראל ויחשוב היותם כפשוטם ושאין להם תוך הוא חומס נפשו ויבא לחשוב תועה על חכמים אמתיים העמיקו לדבר בדרך רמז · ועת לעשות לי״י ולפרשם לפי שמעטו מביניהם ויחשבו הסכלים פתיותם חכמה וחכמת ר׳ז״ל בסכלות · והוא שצריך לדעת כי כוונת האו׳ שהעולם נברא בשביל ישראל היא שהכונה הראשונה בבריאת הנמצאות השפלות אשר תחת גלגל הירח היתה בשביל המין האנושי שהיא ההרכבה האחרונה מארבעה מיני ההרכבה שהם הדומם והצומח והחי והמדבר והכונה בבריאת המין האנושי היתה לצורך סגלה אשר במין האנושי ואין ספק כי ישראל בחרם האל ית׳ להיות סגלה מכל המין האנושי והוא אמרו ית׳ והיה אם שמוע תשמעו לקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ · וכיון לומ׳ כי כל שאר אומות הם כקליפות והסגלה היא לדמיון הפרי · וכמו שהמכוון מכל אילנות הוא פרים והוא המכוון כוונה ראשונה· והקליפות הם מכוונות כוונה שנית לצורך הפרי · כן הסגלה מן המין האנושי הם

המכוונים כוונה ראשונה ושאר האומות הם מכוונים כוונה שנית׳ וזה רצה החכם באמרו שהעולם נברא בשביל ישראל שנקראו ראשית כלו׳ הנמצאות השפלות אשר תחת גלגל הירח ונמצאו בשביל המין האנושי להיות בו שכל עליוני מכיר את בוראו ובפרט בשביל ישראל שהם קדש לי״י ומבחר תבואתו׳ כלומ׳ סגלת המין האנושי׳ והחכם שאמ׳ בשביל התורה שנקראת ראשית כיוון לומ׳ כי אע״פ שישראל בכללם הם סגלה מכל העמים מכל מקום מורה התורה ומקיימי מצותיה הם סגלת הסגלה וכל העולם לא נבר׳ אלא לצוות להם לחרוש חרישם ולקציר קצירם ולהזמין כל צרכיהם על הדרך שאמ׳ בן עזאי בראותו ישראל עולים לרגל לאלפים ולרבבות׳ כל אילו לא נבראו אלא לשמשני׳ והחכם שאמ׳ כי העולם נברא בשביל התרומה שנקראת כיוון לומ׳ כי אע״פ שכל ישראל הם סגולת שאר האומות ומורה התורה מקיימי המצות הם סגולת הסגולות׳ מכל מקום׳ לא כל המורים את התורה והעוסקים במצות זוכים אל התכלית המכוון מהם עד שיהיו הם המכוונים בכוונה ראשונה שיהיה ראוי לה׳ אמ׳ עליהם שבשבילם נברא זה העולם השפל כי יש מהם שעושים התורה קרדום לאכול ממנה ועטרה להתגדל בה׳ ויש מהם שעובדים מיראה ולא עלו אל המדרגה העליונה שיעבדו מאהבה׳ אמנם המכוונים כוונה ראשונה הם הראוים להקרא בשם תרומה והם המגיעים אל רום המעלה האנושית שהם למעלה מן השמש ויראו נתיבות הזמן תחתיהם והם השרידים אשר י״י קורא וכמו שהתרומה היא תר׳ ממאה שהוא חלק קטן מן הדבר שתורמים אותה ממנה׳ כן השרידים אשר י״י קורא הם מעטים בערך אל המתקדשים והמתטהרים ואל השרידים הם חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרומי אשר הונף׳ ואשר הורם להתהלל לשם ולתפארת׳ ואל זה הכת׳ כיוון החכ׳ באמרו ראיתי בני עליה והם מועטים אם שנים אם אני ובני מהם׳ ויש אומ׳ כי כוונת הפסוק באמרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ היא שהאל ית׳ ברא המלאכים עם השמים ועם הארץ שהתפתח המציאות כולו כאחת בלא אמצעות אמצעי ונבראו המלאכים והשמים והארץ כאחת והזכיר המלאכים בשם אלהים ובא את במקום עם ויהיה עניין הפסוק כן׳ בראשונה ברא הבורא ית׳ שמו המלאכים עם השמים ועם הארץ והעניין שכל המציאות התפתח כאחד בעת שגזרה חכמתו ית׳ ויפרשו שזה רצה הכתוב׳ באומרו אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות יי׳ אלהים ארץ ושמים כלומ׳ ביום שהמציא יי׳ שהוא סבת

הסבות את המלאכים הנקראים אלים וארץ ושמים· ובעבור שמלת בראשית דרכה להיות סמוכה על הרוב איננו רחוק לפרש שיחסר הנסמך וכאלו כיוון הכתו׳ לומ׳ בראשית חפצו שלאל ית׳ ברא את השמים ואת הארץ׳ וצריך להתעורר מדוע לא נזכר מעשה בראשית השם המיוחד רק מלת אלהים וזה לעניין מאין ספק· והחכמים הנוטים אחר כוונת האומרים כי קצת הנבראים נבראו באמצעות אמצעיים יאמרו כי הסבה שנזכר בכל מעשה בראשית אלהים היא לרמוז לנו מה שאמ׳ ר״זל אין הקב״ה עושה דבר עד שנמלך בפמיליא של מעלה׳ ר״ל שהדברים נעשים על ידי אמצעיים בינו ית׳ ובין הדברים ההם׳ ואע״פ שלא נזכרו האמצעיים בפירוש נרמזו בזכור הכתו׳ בכל מעשה בראשית מלת אלהים׳ ויש אומ׳ כי לא הזכיר הכתוב מלת יי׳ והוא השם המיוחד במעשה בראשית מפני שלא נברא עדיין אדם הראשון· אמנם אחר כלות מעשה בראשית ונברא אדם הועתק שם אלהים אל יי׳ אלהים׳ ואי איפשר להבין זה מבלתי שנקדים לפרש ההפרש אשר בין אלהים ובין יי׳׳ והדרך אשר יישירך להבנת זה העניין הוא זה המשל אשר הוכירוהו חכמים על זה העניין׳ הדמיון בזה מהשמש שהיא אחת אך מתחלפים מערכות השמים המקבלים אותה ואשר יקבל אורה קבול שלם יותר מכלם הם הפנינים והשוהם והאויר הצח והמים· ויקרא בהם אור נוקב· ויקרא בזכוכית ובשטחים הקללים אור בהיר על הדמיון· ובעצים ובארץ ובזולתם אור נברא· וכל הדברים בכלל אור סתם בלתי שם המיוחד והאור סתם הוא באמרנו אלהים· והאור הנוקב באמרנו י״י׳ שם מודע מיוחד במערכת אשר בינו ובין השלם שבכל בריאתו בארץ ר״ל הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו יעבור בהם כעבור אור השמש בשהם ובפנינים ואלה הנפשות יש להם מוצא ומחצב מאדם ונמשכת הסגלה והלב דור אחר דור וזמן אחר ויצא המון בני אדם זולת הלב ההוא קלפות ועלים ושרפים וזולתם· ובעבור הדבקו באדם הועתק שם אלהים אסר כלות מעשה בראשית אל י״י אלהים׳ כמו שאמ׳ ר״זל נקרא שם מָלֵא על עולם מלא׳ ומלאת העולם השפל לא היה כי אם באדם אשר היה לב בכל מה שקדם לו·׃ והעניין המכוון באלהים לא יכחיש אותו מי שיש לו דעת׳ אך תפול ההכחשה בי״י׳ מפני שהנבוא׳ נפלאת נכרית ביחידים כל שכן בהמון׳ ועל כן הכחיש פרעה ואמ׳ לא ידעתי את י״י כאילו הבין מלת י״י מפורש מה שיובן מהאור הנוקב והורה אותו על אלוה ידבק אורו בבני אדם ויעבר בהם והוסיף לאמר לו אלהי העברים רמז אל האבות אשר העידו להם עדים נאמנים

בנבואה ובכבוד׳ אבל אלהים הנך רואהו שם נוהג במצרים· באמור פרעה ליוסף אחרי הודיע אלהים אותו את כל זאת· איש אשר רוח אלהים בו׳ וזה מבואר׳ ובעלי הקבלה רמזים נפלאים נאמרים על דרך צירוף האותיות וזה כי האותיות בראשית כהאותיות א׳ בתשרי׳ נרמז מזה כי בא׳ בתשרי ברא האל ית׳ את השמים ואת הארץ׳ וזה על דעת אומ׳ בתשרי נברא העולם גם נרמז ממלת בראשית שהוא תחלת התורה כי התורה הוא ברית אשר כרת הש׳ ית׳ עמנו׳ ודרך הברית הוא לבתר דבר אחד בתוך ולעבור כורתי הברית בין שני הגזרים׳ על דרך ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו וגו׳׳ והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה׳ וכאשר תתבונן במלת בראשית תראה בשתי האותיות הראשונות ובשת׳ האחרונית ברית כרות לחצי איש בתרו לקראת רעהו׳ ואש באמצע לרמוז על לפיד אש אשר עבר בין הגזרים שסודו אל שדי׳ גם בשתתבונן בתחלת מעשה בראשית ובסופו תמצא תתומים בחותם אמת׳ כי אמרו ברא אלהים את סופו תיבות א׳מ׳ת והוא חותמו שנ׳ הק׳ב׳ה ובו חתם הקץ שהוא אלף ומאתים ותשעים ראשי תיבות אמ׳ת — — **והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים**— וארעא הוות צדיא וריקניא וחשוכא על אפי תהומא ורוחא מן קדם יי׳ מנשבא על אפי מייא — **והארץ** זאת המלה היא זרה בעבור קמצות האל״ף עם ההא ומשפטה להיות בסיגול כמו האל״ף לך שלמה והאבן הזאת אשר שמתי מצבה׳ **תהו:** שרשו תהה. ועניינו שוממה· **ובהו** שרשו בהה· ועניינו לפי מקומו ריקה· ויש אומ׳ כי בהו היא מלה מורכבת מן בו הוא· ואם הדבר כן והיה בהו הפך תהו ואם שרש בהי בהה יהיה כוי״ו בו תמורת האל״ף למ״ד הפועל· על שרשו עלה מענייני· **תהום.** הוא תוהו הנזכר למעלה· או יהיה המ״ם שורש כמ״ם הדום· **ורוח אלהים** היא שם האויר כלום היסוד מן הארבע יסודות· או יהיה פירוש׳ ורוח אלהים הרצון האלוה· כי הרוח יבוא בעניין הרצון כמו אל אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו· ואם מלת ורוח הוא שם האויר סמך אותו למלת אלהים בעבור ששמה מתנועעת ר״ל מרחפת ותנועת הרוח לעולם מיחסת אל הש׳ ית׳ כמו ורוח נסע מאת יי׳׳ נשפת ברוחך׳ ויהפוך יי׳ רוח הים׳ ויש אומ׳ כי סמך הרוח אל הש׳ ית׳ בעבור היותו שלוח בחפץ הש׳ ית׳ לייבש המים׳ ומלת רוח הוא על משקל לוח והר״יש והלמ״ד פ״א הפועל והח״ית בהם למ״ד הפועל והו״ו בהם וי״ו המשך וקבוצם בלשון נקבות לוחות רוחות· **מרחפת** ר״ל מנשבת למעלה

במים' וכן על גוזלי ירחף· רחפו על עצמותי' עניינם נדנוד ותנועת המים· שרשו מי' ואפשר ששרש המלה הזאת מידה ומשפט מים מיים ומשפט מי מָיִי ולעולם הם לשון רבים ולא יתפרדו· ובא מים בלשון שנים' לפי שהבדיל הרקיע בין המים העליונים למים התחתונים וכת׳ הרב ז״ל בזכרו בזה הפסוק הארבע יסודות אשר מלת הארץ תורה עליהם· וזה שהזכיר ארץ ומים ורוח וחשך' וחושך הוא האש היסודי לא תחשוב זולת זה· אמ׳ ודבריו שמעתי מתוך האש' ואמ׳ ויהיה בשמעכם את הקול מתוך החשך· ואמ׳ כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח' ואמנם באה האש היסודית בזה השם להיותה בלתי מאירה אבל היא ספירית· כאילו היתה האש היסודית מאירה היינו רואים באויר כולו בלילה מתלהב אש· והזכירם הכתו׳ כפי הנחתם הטבעית הארץ ועליה המים והאויר דבק במים והאש למעלה מן האויר כביחדו האויר על פני המים יהיה החשך אשר על פני תהום למעלה מן האויר. בלא ספק' ע״כ לשון הרב ז״ל ואפשר שיהיה עניין הפסוק כן· שאחר שהזכיר בפסוק הקודם בדרך כללי שהאל ית׳ ברא מאין העליונים והתחתונים' אמ׳ כי הארץ היתה תהו ובהו כלומ׳ הארץ אשר היא היבשה היתה לפני שגזר האל ית׳ יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה תהו ובהו רצה במלת תהו שהיתה מכוסה ממים כי פירוש תהו לפי אחד מן הפירושי׳ הוא תהום· ורצה במלת בהו שהיתה ריקה ושוממה מן הנמצאות אשר בה כי היו הארבע יסודות מקיפים זה את זה כפי טבעם והיתה הארץ מכוסה ממים נאמרו' והשך על פני תהום קורא קרקעית הים תהום' ואמ׳ שהיה חשך על פניו בעבור היותו מכוסה במים' ואם תהום שם למים עצמם' אמ׳ כי היתה חשך על פני המים שהוא התהום עד שיברא האור' שיזכור אחריו' ואמרו ורוח אלהים מרחפת על פני המים ר״ל שהרוח כמו שהוא מרחף עתה על היבשה ועל הים או קודם שנקוו קמים ונגלתה היבשה היה מרחף על פני המים בלבד· ויש מפרשי׳ הפסוק בעניין זה כי אחרי שהזכיר בפסוק הראשון בריאת השמים והארץ שהם כוללים כל הנמצאות העליונים והתחתונים' אמ׳ שהארץ בעת בריאתה היתה תהו ובהו וקורא החומר הראשון הנרמז ממלת הארץ מופשט מצורותיו תהו מלשון תוהא על הראשונות ובלבשו צורותיו הארבע לפי הנחתו מן הגשם החמישי בתנועת הגרמים השתקיים קראו בהו כלומ׳ בו הוא כאילו המלת מורכבת מן בו ומן הוא' או יהיה תהו ובהו מלת באות זו אחר זו נאמרו בעניין אחד על החומר הראשון בציירינו אותו מופשט מצורותיו· וכן אמרו וחשך על פני תהום בעבור

היות הצורות אור החומרי׳ הנושאים אותם קרא העדר הצורות על צד ההמשל חשך· ואמרו על פני תהום כאמרו על פני המים אין הבדל ביניהם והמשיל החומר בראשון הנרמז ממלת והארץ לתהום ולמים לעניין תשמעהו והעניין הכתו׳ הוא החומר הראשון תהו ובהו וחשך על פניו בהיותו מצורותיו׳ ואמרו ורוח אלהים מרחפת על פני המים׳ רצה במים האלה החומר הראשון בלא איכות כאשר הזכרנו· ורוח אלהים שהיא מרחפת על פניו הוא החפץ האלוה ורצונו הנעשים בכל חלקי ההיולי יעשה בהם מה שירצה ובעת שירצה כאשר יעשה היוצר בחומר שאין לו צורה׳ ואחרי שבנה החומר הראשון בחסרון הצורה והחבור בתהו ובהו ובחשך הזכיר כי הייב חפץ האלהים וחכמתו תנועת הגלגל העליון אשר יסוב פעם אחד בעשרים וארבע שעות ויסבב עמו כל הגלגלים כדי לחדש בהיולי הזה אשר הוא מלא גלגל הירח שנויים כפי תנועית׳ ותחלתם הוא התחממות האויר הקרוב מגלגל הירח בעבור קרבתו ממקום התנועה והיה אש זכה והוא יסור האש· ואחריו האויר ואחריו המים׳ ואחריו כדור הארץ אשר היא כבידה ועבה בעבור רחקה ממקום התנועה ואלה הארבע יסודות מהמזגם תהיינה ההויות ודמות החומר הראשון במים הוא דמיון נכון כי מה שהוא יותר עבה מן המים לא נשתוו פעולות הטבע בכל חלקיו מפני שהם חזקים כי אין הארצי ראוי כי אם למלאכות כי המלאכות אינה כוללת כי אם שניחי החומר ולא כל חלקיו והטבע הוא כולל כל חלקי הדבר ואין הווה אלא שהיה כבר בתבנות המים זב נגד ואם אינו כן לא יקרא הווה טבעו אבל הוא מלאכיי או מתרכב או מקרי ואין הטבע פועל בו אלא בעודנו בתוך המים יציירנו בחפצו ואחר כן יקשה מה שהוצרך להתקשות׳ן ובראשית רבה׳ והארץ היתה תהו ובהו׳ ר׳ אבהו אמ׳ למלך שקנה לו ב׳ עבדים שניהם באוני אחת בטימי אחת· על אחת גזר שיהיה נזון מטמיון ואחר גזר עליו שיהיה יגע ואוכל׳ ישב לו אותו תוהא ובוהא׳ ואמ׳ שנינו באוני אחת׳ זה נזון מטמיון ואם אין אני יגע איני אוכל את מהא· כן ישב לו הארץ תוהא ובוהא אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבית אחת העליונים נזונים מזיו שכינה והתחתונים אם אינם יגעים אינם אוכלים· ר׳ יהודה בר׳ סימון אמ׳ למלך שקנה שתי שפחות באוני אחת ובטימי אחת׳ על אחת גזר שלא תזוז מפלטין ועל אחת גזר טרודין׳ ישבה לה אותה תוהא ובוהא אמרה שנינו באוני אחת בטימי אחת׳ חברתי אינה זזה מפלטין ועלי גזר טרודין׳ אתמהא כך ישבה לה הארץ תוהה ובוהא· אמ׳ העליונים והתחתונים נבראו באחת· העליונים חיים והתחתונים מתים· לפיכ׳ והארץ היתה

תהו ובהו והיוצא מכח שני המאמרים האלה היא ששני החכמים הנזכרים היו מסכימים על דעת רבן גמליאל שכל הנמצאות עליונים ותחתונים נבראו באחת' בהשפעה אחת' בלא אמצעות אמצעי והוא אמרם שניהם ישבה לה הארץ תוהא ובוהא העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת' גם למדנו מדבריהם כי שניהם היו מאמינים והשמים וצבאותיהם הם גשמים חיים ומשכילים ומכירים את בוראם ואינם גופים מתים ביסודות כאשר חשבו מגדולי החכמים והוא אמרו' והעליונים נהרים מזיו שכינה' ואמרו גם כן העליונים חיים והתחתונים מתים' גם למדנו מדבריהם כי הם האמינו כי חומר השמים וצבאותיהם או אמור הנושא שלהם בציירינו אותו מופשט מכל צורה' והחומר הראשון מופשט מצורותיו הוא דבר אחר· וא'ע'פ' שזה יצא אל תבונה נכבדת מתבונות המציאות וזה יצא אל תבונה פחותה ושפלה' בציירינו נושא צורת השמים והחומר הראשון מופשט מכל צורה אין הבדל בין שניהם' וזה למדנו מאמרם למלך שקנה שני עבדים או שתי שפחות באוני אחת ושניהם באוני אחת שהם מראים שאין הבדל ביניהם בבחינת עצמותם רק גזירת מלך היא שגזר על האחד להיות נזון מזיו שכינה' ואחד אם אינו יגע אינו אוכל' וגזר על האחת שלא תצא מפלטין ועל האחת גזר טירודין' כי לן אמ' האחד היה בצורת כך ולכן לפי מעלתו ותבונתו גזר לו כך וכך מעלה והאחרת לפחיתותה גזר לה שפלות היינו מבינים כי אין הנושא שלהם אחד ולא היתה הארץ תמיהה בדין' אך כאשר אמרנו שניהם שאוני אחת ושניהם בטימי אחת למדנו שאין הבדל ביניהם ולכן היתה הארץ תוהא ובוהא ותמיהה בדין וצועקת על רוע חלקה במציאות· וזה הדעת הוא כנגד כוונת ר' אליעזר' שאמ' שמים מהיכן נברא מאור לבושו· ארץ מהיכן נבראת משלג שתחת כסא הכבוד· ואין לתמוה אם רבות' ז"ל חלקו על עניין זה והיו להם סברות חלוקות זו מזו כי זאת התענה היא גדולה וחזקה חלקו עליה גדולי הפילוסופים ולא הוציאוה לאור כי קצתם יאמינו כי הם שני חמרים נבדלים אחרי שיצאו אל תכונות שונות מתכונות המציאות· וקצתם יאמינו ונושא אחת לשניהם יכל כת וכת מביאה ראיות חזקות יותר מאד על כונתה וההכרע ביניהם כבד מאד' ואמרם על אחד גזר שלא תזוז מפלטון רמזו שהגלגלים וצבאותיהם א'ע'פ' שנבראו מאין עם שאר הנבראים הם נצחיים כי הוא ית' צוה ונבראו ויעמידו לעד לעולם חוק נתן ולא יעבור ולא תעתק צורתם מנושא אל נושא ועל הארץ שגזר טירודין רמז כי הנמצאות השפלות אשר תחת גלגל הירח הם

הווים ונפסדים ופושטים צורה ולבושים צורה כל ימי עולם **ואמר אלהים יהי אור ויהי אור וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד** — ואמר יי׳ יהי נהורא והוה נהורא וחזא יי׳ יתנהורא ארי טב ואפריש יי׳ בין נהורא ובין חשוכא וקרא יי׳ לנהורא יממא ולחשוכא קרא ליליא והוה רמש והוה צפר וימא חד — — דקדוק המלות **יהי**׳ עתיד מהבנין הקל מן היה כמו יחי ראובן מן חיה ומשפטם יהיה יחיה׳ כי טוב תאר לילה שם בתוספת הא״ ויספיק ליל כמו שיתי כליל צלך ולעולם הוא לשון זכר׳ **ערב.** נקוד סגול סגול, אך ערב רב נקוד צירי צירי והנגינה מלרע׳ אמנם או בשתי או בערב נקוד צירי סגול׳ ונקרא כן בעבור שיתערבו בו הצורות׳ בקר הוא הפך ערב מגזר לא יבקר הכהן׳ ודרשתי את צאני ובקרתים בעבור שיבקר האדם בין הצורות ויבדל ביניהם׳ **ויאמר אלהים יהי אור** כת׳ הרב ז״ל כי כל מה שבא במעשה בראשית ויאמר עניינו רצה או חפץ וכנו הרצון והחפץ באמירה על צד הדמיון לנו כי לא יבין אדם בתחלת מחשבה איך יעשה הדבר אשר ירצה הרוצה לעשותו ברצון לבד׳ אבל אי אפשר בתחלת הדעת מבלתי שיעש העושה הדבר אשר ירצה להמציאו או יצוה לזולתו לעשותו׳ ולזה הושאל לש׳ ית׳ הצווי בהיות מדה שרצה היותו ואמ׳ שהוא צוה שיהיה כך והיה כל זה על צד הדמיון בפעולתינו׳ מחובר אל היות זאת המלה מורה גם כן על עניין ירצה׳ והמופת על זה ר״ל שאילו המאמרות אמנם הם רצונים לא מאמריים כי מאמרי הציווי אמנם יהיו לנמצא יקבל הציווי הוא זהו דעת הרב ז״ל ור׳ אברהם כתב כי לא היתה מלת ויאמר כאמירת בעניין הרצון היה ראוי לומ׳ ויאמר אלהים להיות אור׳ ולפי דעתו יהיה כמשמעו בדבר יי׳ שמים נעשו׳ כי הוא צוה ונבראו והטע׳ שהוא בנוי על המעשה שלא היה בעמל ויגיעה ועל דרך מלך ומשרתיו ועל דעת החכמים האומרים כי קצת מן הנמצאות נעשו באמצעות אמצעי׳ הוציא הכתוב הרצון בלשון אמירה לרמוז שהמכוון בו הוא רצותו מזולתו לעשות המעשה ההוא לאחד מאישי פמילייתו לעשות הנעשה איש איש לפי מציאותו והאמציאו האל עליו׳ וכל זה לרמוז שמאת הש׳ ית׳ בא לו זה הכח לעשות בו המעשה ההוא לא מעצמו וכאילו הש׳ ית׳ עשהו כמו שיאמ׳ האדון לעבדיו לעשותו ויעשוהו ייוחס לאדון לא לעבד כי הוא הגרזן ביד אדוניו׳ **יהי אור.** על דעת ר״זל שאמ׳ שכל הדברים נבראו באחת ביום ראשון ואחרי כן נבדלו הדברים

כולם ראשון ראשון זה האור שנברא ביום ראשון הוא זה האור המורגש' והוא אור כוכבי לכת' ואור כוכבי שבת' ובפירוש אמרו ר"זל בבראשית רבה על זה האור הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאו עד יום רביעי· הנה כבר גלו כוונתם שזה האור הוא אור הכוכבים והוא הדעת הנכון לפי פשוטי המקראות כי הנה נראה שהכתו' מגיד כי בזה האור שיערו הימים והלילות והוא אמרו וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך· ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' ואחרו ששיערו בזה האור היום והלילה אין ספק כי על אור המאורות יגיד· אמנם מצאנו לרבות' ז"ל שקצתם האמינו שזה האור הוא אור שכלי רוחני שהוא האור האמתי· אמרו בזה הלשון אמר אלעזר אור שברא הקב"ה ביום ראשון היא אדם צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו' כיון שנסתכל באנשי דור המבול ודור הפלגה שמעשיה מקולקלים גנזו מהם· שני וימנע מרשעים אורם· ולמי גנזו לצדקים לעתיד לבא שנ' וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל ואין טוב אלא צדיק שנ' אמרו צדיק כי טוב· ואמ' עוד ראהו שאינו כדיי להשתמש בו רשעים וגנזו לצדקים לעתיד לבא· ועל הדרך הזה נמשכו אנשי הנבואה שכנו השגת הדברים האלהים ופלאים מאד אל האור אמ' חבקוק ונוגה כאור תהיה וקרנים בידו לו· וכן כי עמך מקור חיים באורך נראה אור כלו' בשפע השכל שאתה משפיע עלינו שהוא האור האמתי נראה האור שהוא השכל· ועל זה הדרך נמשכו הפילוסופים האלהים· מצאנו לאריסטוט' יאמ' לפעמים אני מתיחד בעצמי ואסיר גופי והייתי כאלו אני עצם פשוט בלי גוף ואראה בעצמי מהיופי וההדר מה שאשאר בעדו תמיה ומשתומם ואני אדע כי אני חלק מחלקי העולם העליון השלם המעלה' ואחר שיתאמת זה אצלי יעלה במחשבתי מזה העולם אל העלה האלהית ואהיה כאילו אני מונח בה ודבק עמה ואהיה למעלה מעולם השכל כולו ואראה עצמי כאילו אני עומד באותו המעמד הנכבד האלהי ואראה שם מהאור והזיו מה שלא יוכלו הלשונות לספר ולא הלבבות להכיל וכשירבה עלי אותו הזיו והאור לא אוכל לשאת אותו ארד מהשכל אל המחשבה והעיון וכשהיה בעולם המחשבה תסתיר ממני המחשבה אותו האור והזיו ואשאר תמיה איך ירדתי מהמקום העליוני האלוהי' והייתי במקום המחשבה' אחרי אשר יכלה נפשי להחליף גופה ועלות אל העולם השכלי וא"כ אל האלוהי עד שתהיה במקום האור והזיו אשר הוא עלת כל אור וכל זיו ותמהתי היאך ראיתי

נפשי מלאה מאור ע״כ לשונו · ויראה כי על זה הדרך זכרו ר״ל פלו׳ עלה לרקיע כי כשיחשוב חושב בדברים העליונים יאמרו כי עלה וכשיחשוב בעניינים התחתונים יאמרו כי ירד · הנה התבאר מכל מה שקדם החכמ׳ התורה והנביאים והפילוסופים לקרא השגת הדברים האלהיים הנפלאים מאד אור׳ ונשיב לעניין הפסוק ונומ׳ כי על דעת מי שיאמין מרבותינו ז״ל כי זה האור שנברא ביום ראשון היא אור שכלי רוחני הוא אור השכלים הנפרדים מחומר · ואמרו אלהים יהי אור ויהי אור הוא בבריאת המלאכים ואע״פ שבריאת המלאכים היתה בהשפעה אחת עם כל שאר הנמצאות לפי אחת מן הדעות והוא דעת ר״ג · או קדמה לבריאת השמים והארץ על דעת ר׳ אליעזר הסתיר הכתו׳ בריאתם והזכירה אחר אמרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ שהיא כוללת בריאת כל הנמצאות עליונים ותחתונים כדי שלא יעלה על הלבבות שאלו המלאכים ואע״פ שהם אמצעיים לפי כוונת ר׳ אליעזר · יעשו דבר מצד עצמם רק הכל בדבר האל ית׳ וברצונו ובמה שהשפיע עליהם ושהוא ית׳ מעמידם על הכח ההוא ואין להם מעמד זולתו · ולפיכ׳ הזכירם אחר זה הדעת׳ אחר בריאת השמים והארץ שהם כוללים כל הנמצאות · וזהו אמרם ז״ל שגנזו לצדיקים לעתיד לבוא · ואינו כדיי להשתמש בו רשעים רמוז שזה האור אינו זה האור המורגש שמשתמשין בו הצדיקים והרשעים בשוה רק הנרמז מזה האור הוא אור השכל הרוחני שהוא גנוז לצדיקים לעתיד לבוא · והוא אור השכלים הנפרדים מחומר שמתענגות בו נפשות הצדיקים אחרי הפרדם מן החומר שאו אותם הנפשות שזכו להיות נכתרים בעטרת השכל והושלמו השלמות האנושי והוא שיצאו מן הכח האנושי אל הפועל האלוהי דבקים בשכל הפועל ושבים במדרגתו ונכללים בכת המלאכים ואמרם גם כן שאדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו הוא להעיד כי זה הכח שכלי שהוא נכלל בכת המלאכים בצאתו אל הפועל הוא בכח לידיעת אמתת כל הנמצאות · והיא הצפייה וההבטה שהוא צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו · כלו׳ הבטת השכל והשקפתו על אמתת הנמצאות ואל זה הדעת נוטה החכם ר׳ יהודה טוליטולי והוא שכת׳ בביאור האלה דברים זה לשונם · וירא אלהים את האור כי טוב׳ אתה רואה כי בכל הנבראים הנפרדים לא אמ׳ באחד מהם בפני עצמו כי טוב אלא באור בלבד כי לא אמ׳ כי טוב בכל יום מהימים על נברא אחר נפרד כי צד לא אמ׳ וירא אלהים את מקוה המים כי טוב · וכן בכלם · אך אמ׳ כי טוב בסוף אותו הפרק שהוא סוף כל מה שנברא באותו היום · אבל

באור שהוא מצוי אחר נפרד בו לבדו אמ׳ כי טוב לפי שהוא מעולם על כל הנמצאים הבאים אחריו ולפיכ׳ אמ׳ בו כי טוב כלו׳ שהוא הטוב האמתי· ולפיכ׳ אמ׳ ויבדל אלהים בין האור ובין החשך· כי זה האור שהבדיל בינו ובין החשך אינו זה האור של שמש שאם כן מה ממשות יש בהבדלתו מן החשך הואיל והחשך אינו כי אם העדר האור כמו שהריש הוא העדר העושר· ולכן על כל פנים אותו האור אינו האור שאנו רואים אלא בהיר הוא ושרוקים והוא העולם שכולו טוב וארוך והוא אור תמיד לעולם בלי הפסק ועליו נאמ׳ אור זרוע לצדיק· באורך נראה אור· והיה יי׳ לך לאור עולם· ועליו נאמ׳ ויבדל אלהים בין האור ובין החשך ובאמת כי כמה הבדלות יש בינו ובין אור זה העולם הנקרא חשך כערבו אליו ואותו האור אין בו חשך כלל אלא אור רצוף לפיכ׳ נקרא אור חיים· באמרו לאור באור החיים· לכו ונלכה באור יי׳· ותראה כי זה האור הנזכר בזאת הפרש׳ הוא שני מינין האחד הוא אצילות השכל על שני העולמות· ובעבורו אמ׳׳ וירא אלהים את האור כי טוב׳ ויבדיל אלהים בין האור ובין החשך· והשני הוא זה האור המורגש של שמש׳ ובעבורו אמ׳ ויקרא אלהים לאור יום׳ ולחשך קרא לילה· ובעבור האור הראשון הנאצל על הנמצאים אמ׳ הנביא מלא כל הארץ כבודו׳ לפי שכל חלק וחלק מחלקי העולם באמצעות זה האור נעשה ובו הוא חי ומצוי ולפיכ׳ אמ׳ יהי אור ויהי אור׳ כלו׳ יהי זה האור נאצל על היצורים שמהותם היא בו ואתה תראה בפסוקי׳ של ששת ימי בראשית אינו אומ׳ יהי כך אלא על הדברים שהם עומדים שהם בלתי שישתנו והם העולם הגלגלים· והוא שנ׳ יהי רקיע· יהי מאורות אבל בדברים ההוים והנפסדים והם מעשה הארץ לא אמ׳ בהם יהי׳ אלא יקוו המים· תדשא הארץ ישרצו המים· תוצא הארץ· ובאותם הדברים העומדים לא אמ׳ בהם יהי אלא פעם אחת לפי שאין כחם נאצל כי אם על זה העולם התחתון בלבד׳ אבל באור שהוא העולם הרוחני שכוחו נאצל על הגלגלים ומהגלגלים על הארץ׳ נאמ׳ בו יהי שני פעמים שנ׳ יהי אור ויהי אור· כלו׳ שאותו האור הנאצל מכח הש׳ ית׳ צוהו עתה שיהיה נאצל ויבאו מכחו אלו שני העולמות· ויש לך לדעת כי זה האצילות אינו על כל הנמצאים בעניין אחד· כ׳ ולא בערך אחר אבל הוא נאצל על כל מצוי כפי טבע אותו המצוי ומהגרוע שבחי הנולד מהרקבון בלי זכר ונקבה· עד המעולה ממנו והוא האדם וזה האור הנז׳ הוא דומה ביצירה לשכבת זרע פועלת בדם כי כמו שכבת זרע הוא המציירת את העובר ועושה מהדם הדם הטוב

הזך את הלב ומהשאר שאינו ככל כך זך מצייר ממנו שאר איברים כל אבר ואבר כראוי לו כפי הדם עד שיעשה מהעבור ממנו העצמות והצפרנים והשיער· כך דומה מעשה האור באלו השני עולמות שהוא צורה והם גולם וצייר מזה הגולם מהחלק הטוב והמובחר שמים ומהגרוע הארץ· ואע"פ שאין גולם השמים והארץ אחד· וכל אחד מאילו הנמצאים כל אחד כפי מעלתו· לפיכ' אם תרצה תקרא לאור כי היא הצורה הראשונה ובאחון של חלק וחלק מזה הגולם בזה הצורה נעשו כל אילו הנמצאים שבאילו הב' עולמות· וזאת הצורה היא המנענעת לכל אילו הנמצאים ומוציאה אותם מאין ליש· לפיכך אמ' והארץ היתה תהו ובהו' כלו' כי אלו הגופיים אחר שנוצרו ועדיין לא נתלקח בהם כח· זה האור היו גופים מתים וכשפעל בהם האור ונתלקח בהם ונתחזק אז נתנענעו ונשלמו והוא הטוב ההשלמה והתכלית' וכשתעיין בלשונינו תמצא כי תיבת טוב הוא כנוי עלהגמר וההשלים של אותו עניין בתכליתו ואחר שנתלקח זה האור בכללות אלו השני גופים שהם השמים והארץ ונתחזק ונתגבר בחלקיהם ונכנס בהם אז יצא בכל אחד מהם הדברים האפשריים להמצא בו והם תוצא הארץ ומאורות ברקיע השמים· ותדשא הארץ וזולתם· שהוא פישוט זה האור בהם· ופועל זה האור בנמצאים אינו שוה· לפיכ' כל מה שהיה מן הנמצאים שנתחזק בהם האור יותר היה עומד יותר ולפיכ' היה העולם הגלגלי יותר חזק ועומד בגופו ובעצמו· ואילו התחתונים ומשתנים בחלק ועומדין במום ע"כ לשונו' ובבראשית רבה נמצא לר"ז'ל דברים זרים ונפלאים עד שיפרושו והוא אמרם אימתי נבראו המלאכים' ר' יוחנן אמר בשני נבראו ור' חנינא אמ' בחמישי נבראו· והחכם ר' שמואל אבן תבון "זל כת' בפירו' אלה הדברים דברים תשמעם· והוא הולך על דעת ר' אליעזר שחשבו כי קצת נמצאות נבראו באמצעות קצתם· והוא שאמ' יראה כי הטעם שר"ז'ל רמזי על איחור בריאת המלאכים כונה בו וכיוצא בו להודיע שאליו לבדו ות' ראוי ליחס הכל יעשה על ידי מי שיעשה' והוא אמרם בין על דעתיה ור' חנינא בין על דעתיה ור' יוחנן הכל מודים שלא נבראו ביום ראשון שלא תאמר מיכאל מותח בדרום וגבריאל בצפון והקב"ה ממדד באמצע אלא אני יי' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי מי אתי כת' כלומ' מי היה את' בבריאת העולם· כלומ' מי את' שעושה דבר מצד עצמו רק בדברי וברצוני ובמדה שהשפעתי עליו ושאני מעמידם על הכח ההוא אין להם מעמד זולתי' והנראה מדברי שני החכמים הוא שלא היתה מחלקתם במציאות המלאכים שהם הדעות הנבדלות

מחומר׳ כי ידוע היה לשניהם כי הש׳ ית׳ המציאם קודם שהמציא הכסא ומה שלמטה ממנו׳ ולכן אין לומ׳ שמחלוקת ר׳ חנינא ור׳ יוחנן היה בזמן מציאות המלאכים שהם הדעות הנפרדות׳ אך באר זה מין מן הנמצאות נעשות בששת ימי בראשית הוצרך לאמצעיות מלאך כלומ׳ שכל נפרד עד שיודע ממציאות המין ההוא מציאות המלאכים אחר שאי אפשר מציאותו אמצעותם כי האמצעי הוא סבה לאשר אחריו ומציאות המסובב ואיה על מציאות הסבה עד שיהי אמרם אימתי נבראו המלאכים כאלו אמ׳ אימתי הוצרך אמצעיות המלאכים בבריאת השפלים עד שיודע מציאותם מצד פעולותם כי אין הש׳ ית׳ עושה דבר רק על ידי אמצעיים והאמצעיים רבים שונים זה מזה כאשר הדברים נעשים רבים קצתם נעשים על ידי אחר ממיני האמצעיים וקצתם על ידי מין אחר׳ והיה מוסכם משני החכמים הנזכרים כי למציאות היות הארץ תהו ובהו ועל פני חשך לא היה בו אמצעות מלאך א׳ע׳פ׳ שהיה מן הנבראים ביום ראשון מששת ימי בראשית וכן היה מוסכם משני החכמים הנזכרים כי הוית האור הנברא ביום ראשון לא היה בו אמצעות מלאך ואם היה בבריאתו אמצעי כמו שנרמז ממלת ויאמר לא היה האמצעי ההוא שכל נפרד׳ אך הספיק בו אמצעי בעל חומר׳ וכן מציאות הרקיע שנברא ביום שני הספיק בו אמצעות האור בדבר הש׳ י׳ת וכל אילו הנמצאות מוסכם מר׳ חנינא ומר׳ יוחנן שלא יצטרך אלהים אמצעות מלאך ואולם נפלה מחלוקת ביניהם בנמצאות שהיו ביום שלישי ר׳ל שהיתה תחלתם וסופם ביום שלישי אחר שנשלמה מלאכת יום שני והם הצמחים׳ ונראה שדעת ר׳ יוחנן הוא כי בבריאת הצמחים מפני שיש בהם נפש צומחת וכל שכן בבריאת בעלי חיים צריך עזר שכל נפרד עם כוחות הכוכבים שצריך אליהם בלא ספק׳ ועל כן הוא אומר שנבראו המלאכים ביום שני לצורך בריאות יום שלישי כלומ׳ ביום שני הוכנו וצוו מאת האל ית׳ לעשות בריאת יום שלישי הבריאות שהם עיקר בריאות היום ר׳ל הצמחים ואמרי עיקר בריאות היום׳ הוא להוציא ענין קויית המים והראות היבשה שנזכרו בתחלת הספור מעשה יום שלישי מפני שהם כבר הוחיל בהם ביום שני׳ ור׳ חנינא חלק אליו בזה הדעת וראה שאין צורך אמצעות שכל נפרד לא בבריאת הצמחים ולא בבריאת בעלי חיים שאינם מדברים כש׳ בבריאת הדומם ולא הוכנו להיות אמצעים עד יום חמישי לצורך בריאת יום ששי שבו נברא החי המדבר שהוא בעל סכל כמו שנרמז הכתו׳ באמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו׳ וזכרו החכמים על אמרו נעשה אדם ועל אמרו הבה

נרדה כביכול אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמיליא של מעלה' ע"כ דברי החכם הנזכר· ואחר שבארנו כוונת הפסוקים אשר אנחנו בבאורם על כוונת הומ' שזה האור הוא אור רוחני נחזור להזכיר תשלום באור הפסוקים על דרך הפשט שיהיה זה האור' אור מורגש· ואומר' כי בעבור שהזכיר הכתו' שהארץ היתה תוהו ובהו וחשך על פני תהום' רצה האל ית' שיהיה אור נמצא במציאות לצורך הבעלי חיים כי בלעדי האור לא יתכנו ענייניהם וזה האור הוא אור המאורות' ואמרו' וירא אלהים את אור כי טוב' ר"ל כי בריאת האור היתה בעבור שראה האל ית' כי מציאות האור בעולם היה דבר טוב ונאות לצורך הבעלי חיים' ואמרו' ויבדל אלהים בין האור ובין החשך· ר"ל שלא ראה בחכמתו שיהיה האור נמצא תמיד במקום אחד כי ראה שהיותו עת אחת נראה ועת אחת נסתר וביותר נאות לצורך הנבראים וזה רצה באומרו ויבדל אלהים בין האור ובין החשך כלומ' שהבדיל הזמן ושם קצתו מאיר לאור המאורות וקצתו נעדר אותו האור· ואמרו ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה הוא באור ויבדל אלהים בין האור ובין החשך והוא שהדיענו כי קצת הזמן שרצה האל ית' שיהיה מאיר הוא היום וקצת הזמן שרצה שיהיה נעדר האור הוא הלילה· ובין שני הזמני' שהם הערב והבקר הוא יום אחד כי בין שניהם השלים השמש לעשות יום בכל המציאות כמו שנבאר אחר זה· ויש לדעת כי הסב' שרצה האל ית' שיהיה קצת הזמן מאיר באור המאורות והוא היום וקצתו נעדר האור והוא הלילה· היתה למעל' הנבראים· ותועלות האור גלויות ונראות בלתי נעלמות אך החשך תועלותיו נעלמו מפני שבני אדם משתוממים בו ונפסקיו מעשיהם ותנועתם בבואו· אמנם גלוי ומפורסם אצל מי שחננם האל ית' דעה והשכל התועל' המגיע לבני אדם בו והוא כי לו לא חשכת הלילה היה גופי רוב בעלי החיים כליב בהתמדת יגיעתם ועמלם ואורך תנועתם ובלילה יבדל קצת הזמן מקצת' ובו יודעו הזמני' שאינם ידועים ואורך ימי החיים וקצורם· ואילו היה העניין הולך תמיד על צורה אחת לא היתה מצוה תלויה בזמן כשבתות וכמועדים וכצומות ולא היה בין בני אדם מועד לעת קצוב ולא היו יודעים רוב ידיעת התלויות בזמן ולא היה נגמר בשול המאכל בבטן אחד מבעלי חיים כראוי· ומפני שהיה האד' צריך לאור בלילה לעשות בו קצת מעשיו ולהיות בו צורת לחולה העמיד לו האל ית' במקומו מאור האש להשתמש בו הלילה בכל עת שירצה וכבהו בכל עת שירצה ומתועל' החושך גם כן שתהיה הלילה עת לחפש החיות המדבריות אחר טרפם כי הבהמות הבייתות

ינהיגם האדם לרצונו׳ אמנם החיות שאינם תחת הנהגת האדם הם נסתרות ביום מפחד האנשים והם מחזרות בלילה אחר טרפם והוא שכתב דוד ע״ה תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער· הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם· תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב· ואדני החכם האלוהיי גור ארידה יהודה כת׳ בביאור הפסוקי׳ הנזכרים דברים נאותים· אמר כי אמרו יהי אור לא היתה בריאה חדשה כי בהשפעה הראשונ׳ הושפע האור והשפעה הגלגלים והמאורות אשר בתנועתם התחדש יום ראשון אבל הוצרך לבאר מציאות האור בפרט להיותו עלה קרובה אל גלוי הארץ והקוות המים ועשיית הרקיע· וכוונת הפסוק הוא שרצה האל ית׳ בהשפעה הכללית שיהיה האור הגוף אחד מהגופים השמימיים וכן היה· ובאמרו וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך· הוא מיחס אל האור הטוב והשלמות ואחרי כן נותן הבדל בין האור ובין העדרו הנעדר אותו הטוב השלמות· והטוב והשלמות שלאור הוא קבלתו המציאות וכל הנמצא במה שהוא נמצא הוא טוב ושלם והאור להיותו נופל תחת המציאות הוא טוב ושלם׳ והחשך להיותו העדר האור איננו מציאות ובדרך חיוב איננו טוב וזהו ההבדל העצמי בין האור והחשך וההעדר והקנין· גם האור איננו מציאות קצר בלתי משפיע בדבר יוצא מעצמו· אך חונן הויה טבעית ושנוי טבעי בכל השפלים וזה איננו נמצא בהעדרו במה שהוא העדר והוצרך לייחס לו על זה השלמות והבדילו מהחשך. להורות אותנו כי היא עלה מספקת לפעול פעולתה הנערכת לה׳ ושהחשך איננו עלת מציאות· ובאור הפסוק בכלל הוא שהאלהים השיג את האור שהיה דבר טוב ושלם ועלה מספקת לעלילה והבדיל בינו ובין החשך שהוא העדרו להיותו אחר המציאות הפעולה· ואין הכוונה שאחר מציאות האור השיג מעלתו ולא קודם מציאותו כי יודע היא שכל צורת המציאות היתה בו מאז אבל הכתו׳ דרך זה הדרך להיות דבר רחוק מהשכל לייחס שלימות לדבר קודם מציאותו והיות האור הונן הויה טבעית ושנוי טבעי הוא שכמו שהגופים היסודיים הם בעלי איכות פועלות אשר באמצעותם פועלים· כן האור איכות פועל מהגוף השמימיים אשר באמצעית פועל· ואור אין לו מציאות בעצם באמצעי רק מציאות כוני או רוחני· ובזה המציאות איננו פועל שנוי טבעי אבל דבר אחר מחובל לאותו המציאות הכוני או רוחני פועל אותו השנוי

(Continua)

Geschichte Daniels.

Ein Apokryph.

Herausgegeben und aus dem Persischen übersetzt von
Hermann Zotenberg.

Vorrede.

Die kaiserliche Bibliothek zu Paris besitzt eine Reihe von Handschriften in hebräischer Schrift, welche eine Persische Übersetzung des Alten Testaments enthalten, deren Ursprung und Bestimmung ganz offenbar auf die Juden Persiens weist. Mir vorbehaltend, später einmal diese Versionen eingehender zu untersuchen, will ich nur wiederholt darauf hinweisen (s. Catalogue des Manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothéque impériale n^os 70-71. 90. 91. 97. 100. 101. 116. 117. 118. 120. 121. 127. 128. 129. 130), dass in diesen Handschriften Bruchstücke nicht einer, sondern zweier verschiedener Übersetzungen vorliegen, deren eine aus dem hebräischen Texte, die andere aus dem Chaldäischen geflossen ist. Eine chaldäische Quelle lag auch dem in der Hds. n° 128 befindlichen apocryphen Buche zu Grunde, das wir nachstehend veröffentlichen. Über dessen innern Werth ist nicht viel zu sagen; aber als Beispiel der ziemlich lange dauernden Fortbildung der apocryphen Litteratur ist es immerhin von Bedeutung. Die darin geschilderten Ereignisse weisen auf ziemlich späte Zeit. Doch ist zu bemerken, dass die Grundlage des Buches nichtsdestoweniger älter sein mag, und dass seine gottesdienstliche Bestimmung, welche man vielleicht aus den Schlussworten folgern könnte, Zusätze und Änderungen möglich gemacht hat.

Ich hatte anfänglich die Absicht, den Text in gewöhnlicher persischer Schrift abdrucken zu lassen, und hatte denselben bereits so umschrieben. Es schien mir jedoch besser, die Eigenthümlichkeit in der Schrift des Buches, zugleich mit den Eigenthümlichkeiten der Schreibweise zu bewahren. So erscheint es nun unverändert.

קיצה דניאל ע״ה

אנא דניאל מבני יכניה מלכא דבית יהודה: מנם דניאל אז
פוסראן יכניא פאדשאה כֿאנדאן יהודה· כי בודם דר ירושלם דר
בית המקדש ובוד באימא [מרדי] ונאמש ירמיה בן הלקיה בוד· ואבאז
טאעת כֿודאי המירפֿת· ודר מיאן מא ניז מרדומאני צֿנד בודנד כי
טאעת כֿודאי רהא מי כרדנד ונאם כֿודאי נמי תואנסתנד בורדן
ונה אשנידן· ורוז ושב בכארהא נא שאיסת משגֿול בודנד ובות
פֿרסתי וזנות ותבאהי בכֿוד מי כררנד פס יו׳ ית׳ שמו ירמיה
באישאן פֿרסתאד בתוביך׳ כרדן אישאן· ואישאן רא באז טאעת
אבֿורדן ואן וקת פאדשאה צדקיה בוד· וירמיה באישאן המי
גופֿת כי כֿודאי המי פֿרמאיד כי באז טאעת גרדיד וגר נה דכת
דושמן שומא נבוכדנצר קווי כונם ובפֿרסתם תא ירושלם כֿראב
כונד ושומא רא תבֿאה כונד· וצֿון ירמיהו אין נבוות כרד פיש
מליך צדקיהו מליך גופֿת בי רוויד וירמיה הרצֿי כֿואהיד בריש
כוניד· פס אנגאה ירמיה בי גרפֿתנד ובצֿאה אפֿגנדנד· ודר אן
צֿאה אב נה בוד אלא לזן· וירמיה רא דר לזן ביאבי ניהסת· פס
כֿשם כֿודאי בסיאר בוד· אבאז אישאן· ונבוכדנצר בי פֿרמוד
בלשכר ובדר ירושלם נשסת· ונבוכדנצר כֿווד דר בגֿדאד בנשסת·
ונבוזראדן בא לשכרש בירושלם פֿרסתאד· אמא אישאן המצֿונאן
דר מצוה רא דר דסת שאן בוד· כי מי כרדנד ודושמן באישאן
טפֿר נמי יאפֿת· יכי קרבן· ויכי מילה· והיץ׳ מצוה דיגר בגֿאי
נמי אבֿורדנד· ואין קרבן הר רוזי רא דְרַב בזנבילי רא נהאדנדי

Geschichte Daniels. (Der Friede sei mit ihm!)

Ich bin Daniel, Abkömmling des Jechonja, Königs des Hauses Juda, der ich in Jerusalem war, im Heiligthume. Da war mit uns ein Mann[1], dessen Name Jeremias, Sohn des Hilkias war und der in[2] der Furcht Gottes wandelte. Es fanden sich auch unter uns viele Männer, welche die Furcht Gottes vernachlässigten, den Namen Gottes weder tragen noch hören konnten, Tag und Nacht ungebührlichen Beschäftigungen sich hingaben und Abgötterei, Hurerei und Unzucht[3] mit einander trieben. Da sandte Jehova, (sein Name sei gepriesen!) den Jeremias zu ihnen, um sie zu ermahnen und sie zur Furcht zurückzuführen. Zu jener Zeit regierte der König Zedekias. Jeremias sprach zu ihnen: Der Herr befiehlt: Kehret zum Gehorsam wieder; wenn nicht, so werde ich die Hand eures Feindes Nabuchodonosor stärken und ihn senden, damit er Jerusalem zerstöre und euch vernichte. Als Jeremias diese Prophezeiung vor dem Könige Zedekias verkündigt, sprach der König: Gehet und handelt mit Jeremias, so wie es euch gut dünkt. Da ergriffen sie Jeremias und warfen ihn in eine Grube, in welcher kein Wasser und die sehr eng war, inmitten welcher Jeremias zum Verschmachten kam. Darauf ergrimmte Gott sehr über sie. Nabuchodonosor befahl dem Heere und es lagerte sich vor Jerusalem. Nabuchodonosor selbst blieb in Bagdad, und sandte den Nebusaradan mit dem Heere nach Jerusalem. Aber sie hatten gleicherweise[4] zwei (göttliche) Gebote, durch deren Befolgung sie erreichten, dass kein Feind sie besiegen konnte: nämlich das Opfer und die Beschneidung. Sie erfüllten kein anderes Gebot (ausser diesen beiden). Was das Opfer betrifft, so legten sie täglich[5] einen Dirhem in einen

---

[1] Die Worte ein Mann glaube ich ergänzen zu müssen; vielleicht ist die Lücke, welche der Text offenbar an dieser Selle bietet, noch bedeutender.

[2] in = اباز für ابا

[3] تباهی bedeutet ohne Zweifel unnatürliche Liebe.

[4] d. h. diesem Heere entgegenzusetzen.

[5] هر روزی را. Die Partikel را hat sehr oft in unserem Texte örtliche oder zeitliche Instrumental-Adverbial-Bedeutung.

ובא בארו ברסן פׄרו השתנדי בלשכרגאה נבוכדנצר וברה המי כׄרידנד בסוי קרבן· יך רוז כודכי ישראל אבר בארו ירושלם בוד ופורסידנד אזוי כי אין ברה כי שומא המי כׄריד אז אימא צׄי באיש מי כוניד· כודך רא גופׄת כי קרבן המי כונים· פס אישאן דיגר בארה ברה נה פׄריכׄתנד· וחילתי בי כרדנד ואז עירץ׳ ברה כׄוגי בזנביל ניהאדנד ובבארו פׄרסתאדנד· צׄון בסר בארו רסיד בתיר בי זדנד אן כׄוגרא וכׄון בבארו פׄרוד אמד ובארו בשכאפׄת אמד· רוז נו מאה אב בוד· נבוזרדן בידאנסת כי כׄודאי אישאן בדסת אוי בספארד· אנדר ירושלם שד וראסת בבירת המקדש רסיד· צדקיהו מלך יהודה בי גריכׄת וסרנגאן נבוכדנצר פס אוי דווידנד· צׄון מליך צדקיהו דידנד וגופׄתנד אין צׄשמהא תו ניכוי הנד· בי פׄרמוד תא דר חוצׄור[1] אוי דו פוסראנש כושתנד· ובעד צׄשמש כור כרדנד· ונבוזראדן אנדר כׄאנה כׄודאי כׄוג כושת· ונבוכדנצר כׄווד דר ירושלם נה אמדה בוד· דר רבלה נשסתה בוד· ונבוזראדן בירושלם פׄרסתאד אין כארהא כרד· ובעד אזאן דר אסתאן כׄאנה כׄודאי כׄון ביגׄושיד· ונבוזראדן תמאם מהתראן ופיראן וירמיה רא בי כׄאנד ופורסיד אז אישאן כי אין צׄי כׄוני הסת כי מי גׄושד· גׄואב דאדנד כי כׄון גאו וגוספנד כי קרבן כרדנדי פיש יוי· ואכנון נמי כונד· נבוזראדן פׄרמוד תא גאואן וגוספנדאן בסיאר בי אבורדנד ובר סר אן כׄון כושתנד ואן כׄון גׄוש באז נה ניהאד· וגׄוש זיאד מישוד· נבוזראדן גופׄת

---

[1] für حضور

Korb, den sie an einem Stricke von der Mauer ins Lager Nabuchodonosors hinabliessen, und kauften ein Lamm zum Opfer. Eines Tages befand sich ein israelitischer Knabe auf der Mauer Jerusalems, da fragten ihn [die Chaldäer]: Wie verwendet ihr das Lamm, das ihr von uns kaufet? Der Knabe[1] antwortete: Wir verwenden es zum Opfer. Darauf verkauften sie kein Lamm mehr, und täuschten sie, indem sie anstatt eines Lammes ein Schwein in den Korb legten und über die Mauer sandten. Als (der Korb) oben auf der Mauer angelangt war, warfen sie Pfeile nach dem Schweine, dessen Blut von der Mauer herabfloss, und die Mauer barst entzwei. Dies geschah am neunten Tage des Monats Ab. Nebusaradan erkannte, (an diesem Zeichen), dass Gott sie (die Israeliten) in seine Hände gegeben; er zog in Jerusalem ein und gerades Wegs zum Tempel. Zedekias, König von Juda, entfloh; aber die Hauptleute des Nabuchodonosor verfolgten ihn. Als sie den König Zedekias erblickten, sagten sie (zu Nebusaradan): Was dünkt dir gut mit diesem zu thun?[2] Er befahl, seine beiden Söhne vor ihm zu tödten und nachher ihn zu blenden. Nebusaradan tödtete im Tempel ein Schwein; denn Nabuchodonosor selbst war nicht nach Jerusalem gekommen; er war in Riblah geblieben und hatte den Nabusaradan nach Jerusalem geschickt, der seine Thaten vollführte.

An der Schwelle des Tempels aber befand sich Blut, das (fortwährend) siedete. Nebusaradan liess die Angesehenen, die Aeltesten und den Jeremias holen und fragte sie, was dies für Blut wäre, das also siedete. Jene antworteten, dass es das Blut der Rinder und Schafe sei, welche man früher zum Opfer dargebracht, und deren man nun nicht mehr opfere. Nebusaradan befahl, Rinder und Schafe in grosser Anzahl herbeizubringen und über jenem Blute zu tödten. Aber das Sieden des Blutes hörte nicht auf, sondern wurde stärker. Nebusaradan sprach: Dies ist nicht Blut von

---

[1] کودک را

[2] So glaube ich die dunkle Stelle übersetzen zu müssen.

כי אין נה כֿון גאו וגוספנד הסת· ואגר ראסת נה גוייד המהתאן ביכושם· פס ג׳ואב דאד גדליה בן אחיקם כי צֿי גוים אי אמיר דר כאר כ׳וּד שרמסאר הסתים· מרדי בוד נביא כ׳ודאי ונאמש זכריה בוד· וכהן בוד ואן רוז כי אוירא כושתנד רוז כפיר בוד· כי תוביך׳ אימא מי כרד ואוירא כושתנד ואין כֿון אוי הסת כי פיש תו גילה מי כונד· ואן סאעת נבוזראדן כֿשם גרפֿת וביפרמוד תא בי אבורדנד סה הזאר חכמים ובר סר אן כֿון כושדנד וגוש באז (sic) נה ניהאד· דיגר כהנים ג׳ הזאר כושתנד וכֿון גֿוש באז נה נשסת· דיגר לויאן דו הזאר אבורדנד וכושתנד וכֿון באז נה נשסת· דיגר ב׳ הזאר חתנים אבֿורדנד וכַלתן ניז כושתנד וגֿוש באז נה נשסת· דיגר ב׳ הזאר כודכאן אז פיש מועלם ובספר תורה פיצֿידנד ודר אתש אפֿגנדנד והם באז נה נשסת· אן זמאן דושמן דר שפֿקת אמד גופֿת אי זכריה כֿואהי כי גֿומלה ישראלאן אז עאלם ניסת שוונד· והנוז אן כֿון פֿרו נה נשסת·

ומן דניאל דר מועלם כֿאנה בודם· ואמד סיאֿף כי אימא בי כושד· והקב״ה דאד אימא רא בכֿובי דר נטֿר אוי· ומן חנניה ומישאל ועזריה נה כושתנד· אמא בברדה בורדנד· דיגר ישראלאן זנאן וכודכאן ואלאתהא בית המקדש וכורסי סייד שלמה ע״ה וגֿאמהא כהנים המה בי בורדנד בבגֿדאד בכֿזיינה כֿווד פֿרסתאדנד· ותכֿת שלמה כֿואסת כי אוי בריש נשינד· ואן תכֿת בוזשת כרדה בוד שלמה ע״ה פאהיש הר יכי אבר דיגר גונה בוד· יכי גאו בוד· ויכי סימורג׳· ויכי שיר· ויכי בני אדם· שיר מוקאבל גאו· וגאו מוקאבל סימורג׳· וסימורג׳ מוקאבל בני אדם כרדה בודנד· ואוי כֿואסת כי ברוי כורסי רווד ובי אופֿתיד וסאק פאי ראסת בשכסת

Rindern und Schafen. Wenn ihr nicht die Wahrheit sagt, so tödte ich euch allesammt.

Darauf nahm das Wort Gedaljah, Sohn des Aḥiqâm und sprach: Was soll ich sagen, o Herr? Wir schämen uns selbst unserer That. Es lebte ein Mann, ein Prophet Gottes, Namens Zacharias. Er war zugleich Priester. Der Tag, an welchem sie ihn tödteten, war der Versöhnungstag. Denn er ermahnte uns und (deshalb) tödteten sie ihn; und dies ist sein Blut, das vor dir bezeugt. Da erzürnte Nebusaradan und befahl, drei Tausend Weise herbeizuführen und über jenem Blute zu tödten. Das Sieden aber hörte nicht auf. Dann tödteten sie drei Tausend Priester; aber das Blut hörte nicht auf zu sieden. Dann brachte man zwei Tausend Leviten herbei und tödtete sie; das Blut aber ruhete nicht. Darauf nahmen sie zwei Tausend Bräutigame und ihre Bräute und tödteten sie ebenfalls. Aber das Sieden des Blutes dauerte fort. Dann nahmen sie zwei Tausend Knaben vom Lehrer hinweg, banden sie in die Gesetzrolle und warfen sie ins Feuer. Auch dann hörte das Sieden des Blutes nicht auf. Nun wurde der Feind von Mitleid berührt und er sprach: O Zacharias! willst du dass alle Israeliten von der Welt vernichtet werden? Das Blut kam auch dann nicht zur Ruhe.

Ich, Daniel, befand mich im Lehrhause; und es kam ein Kriegsmann, um uns zu tödten. Gott aber liess uns Wohlgefallen finden in seinen Augen, und man verschonte uns, (nämlich) mich, den Ananias, Mischael und Asarias; aber man führte uns in die Gefangenschaft, zugleich mit den (andern) Israeliten, deren Frauen und Kindern; auch die Geräthe des Tempels, und den Thron des Herren Salomon und die Gewänder der Priester führten sie hinweg nach Bagdad (Babylon) und schickten sie in seinen (des Königs) Schatz. Auf den Thron Salomons aber wollte er sich setzen. Dieser Thron war von Elfenbein; jeder Fuss desselben war verschieden vom andern: der eine stellte eine Rind dar, der andere den Simurg, der dritte einen Löwen und der vierte einen Menschen; der Löwe befand sich gegenüber dem Rinde, das Rind gegenüber dem Simurg und der Simurg gegenüber dem Menschen. Als nun (Nabuchodonosor) den Thron betreten wollte, fiel er und

ובי לֿרזיד סלֿת ובי דאנסת כי גונאה כאר בוד דר פיש יוי:

ופס מן דניאלֿ רא בי כֿאנד וגופֿת אי דניאלֿ מן רא חאלֿ קיצה צ׳ונין אופֿתיד· באיד כי תו פיש כֿודאי חאג׳ת כֿואהי· תא פאי מן דורוסת שווד ובאז תו ורפֿיקאנת ניכי כונם· ומן דניאלֿ צלֿותא כרדם פיש יוי ית שמ׳ וחאג׳ת כֿואסתם בסוי נבוכדנצר· פס יוי מלֿאך בפֿרסתאד ובמן גופֿת· כי אי דניאלֿ דיכת מן צ׳י חאג׳ת כֿואהי רווא הסת חאג׳ת תו· ורוי דר אופֿתידם פיש מלֿאך יוי והאג׳ת כֿואסתם בסוי נבוכדנצר· וגופֿתם בי באיד כי אין רשע מודאואת כוני וסאק פאי אוי דורוכת שווד· וגופֿת יוי אי דניאלֿ הם אכנון בירוו כי אין רשע פאיש דורוסת שוד· וצ׳ון כי פאיש דורוסת שוד ניכי בסיאר כרד אבאז מן ורפֿיקאן מן· ומלֿך פֿרמוד כי הר כי אישאן בינד כֿצ׳מתשאן כונד בסוי דלֿמן· וצ׳ון סאלֿהא בסיאר גודשת נבוכדנצר צנמי זרין בי כרד ופֿרמאן דאד כי הרכי פאדשאה דוסת דארד באין צנם סוג׳וד כונד· ומן דניאלֿ וארפֿיקאן סג׳וד נה כרדים צנם רא· ואנגאה מרדומאן פיש מלֿך ג׳מאזי כרדנד וגופֿתנד אי מלֿיך בג׳אויד בי זיהאד· אין ג׳אי מרדומי צ׳נד פֿרמאן תו קבולֿ נמי כונגד וצנם רא סוג׳וד נמי כונגד· ומן דניאלֿ בשנידם אין סכֿון· ויך כֿאנה בי סאכֿתם מיקאבלֿ בית המקדש· והר רוז מן דניאלֿ וחנניה ומישאלֿ ועזריה צלֿותא המי כרדים· ומלֿיך באימא כֿשם גרפֿת· בי פֿרמוד תא תנורי תאכֿתנד וחנניה מישאלֿ ועזריה הר סה פיש מן אוורידי· ופֿרמוד כי אישאן דר תנור אנדאזיד ודר תנור שאן אנדאכֿתנד· ויוי ית שמ׳ מלֿאך בפֿרסתאד תא אישאן אזין אתש ניגה דאשת והיץ׳ גזנד באישאן נה רסיד· נבוכדנצר צ׳ון אין דיד פֿרמוד תא אישאן בירון אמדנד אז תנור תא אן חד כי נבוכדנצר רוי דר אופֿתיד ושבח גופֿת פיש שכינה·

דיגר בעד אז מודתי צ׳נד נבוכדנצר בי מורד ובלשצר פוסרש

zerbrach sein rechtes Bein. Und er erschrak sehr und erkannte, dass er vor Gott gesündigt hatte.

Da liess er mich, Daniel, rufen und sprach: O Daniel, mir ist jener Fall zugestossen. Du musst nun vor Gott um Gnade bitten, damit mein Bein wieder heile. Ich will dir und deinen Genossen Gutes erweisen. Ich, Daniel, flehete zu Gott und bat um Gnade für Nabuchodonosor. Da sandte Gott einen Engel und sprach zu mir: O Daniel, mein Freund, welche Bitte du auch thust, sie ist dir gewährt. Ich fiel auf mein Antlitz vor dem Engel Gottes und flehete für Nabuchodonosor und sprach: Du musst diesem Bösewichte helfen und sein Bein heilen. Gott sprach: O Daniel, gehe sogleich; denn das Bein jenes Bösewichtes ist geheilt. Als sein Bein geheilt war, überhäufte er mich und meine Genossen mit Wohlthaten. Der König befahl, dass jeder der sie sähe, sie verehre meinetwegen.[1] Als mehrere Jahre verflossen, liess Nabuchodonosor ein goldenes Götzenbild verfertigen und befahl, dass jedermann, der den König liebe, dieses Götzenbild verehre. Aber ich, Daniel, und meine Genossen, verehrten das Götzenbild nicht. Da brachten die Leute Klage vor den König und sagten: O König, lebe ewiglich! Es giebt einige Männer, welche deinem Befehle nicht nachkommen und das Bild nicht verehren. Ich, Daniel, hörte dieses Gespräch. Und ich erbaute ein Haus, in der Richtung des Tempels, und (dort) beteten wir täglich, ich, Daniel, Ananias, Mischael und Asarias. Da ergrimmte der König über uns und befahl, einen Ofen zu errichten, den Anias, Mischael und Asarias vor ihn (den König) zu führen und sie in den Ofen zu werfen. Und sie thaten also. (Aber) Gott sandte einen Engel, der sie vor dem Feuer bewahrte; und sie nahmen keinen Schaden. Als Nabuchodonosor dies sah, befahl er ihnen, aus dem Ofen hervorzugehen. Da fiel Nabuchodonosor auf sein Angesicht und lobte vor der heiligen Erscheinung Gottes.

Einige Zeit darauf starb Nabuchodonosor, und sein Sohn Belschazar folgte ihm auf dem Throne. Einst liess derselbe

---

[1] כֿצֿמת falsch für خلمت

באז גֿאי נשסת ופאדשאהי בי כרד ודיגר אוי פרמוד תא בירון
אבורדנד אלאתהא וגֿאמהא קדש כי דעות המי כרד וכֿואסת כי
מיי המי כֿורד וגֿאמהא קדש דר פושיד ובי נישסת בלשאצר
ונדימאנש והאגֿיבאן מיי מי כֿורדנד באלתהא קדש· פס יו׳ ית׳
שמ׳ מלאך ביפֿרסתאד תא אן גֿאי כי אישאן נשסתה[1] בו דנד דסתי
אז דיואר בירון אמד ודריש נבשתה בוד כי אי מליך בדין כי כרדי
פאדשאהי אז תו רפֿת· מליך צֿון אן דסת ונבשתה דיד בי תרסיד
גופֿת תא גומלה סאחראן וכֿרדמנדאן אבורדנד והיצֿ כס נה
תואנסת כֿאנדן· ומאדר מליך גופֿת כי אין גֿאי שכֿצי הסת אז
יהודיאן אוי כֿט כֿאנדן דאנד ותפֿסירש רא גויד· ומן דניאל
טלבידנד וגופֿתנד כי אין כֿט בי כֿאן ותפֿסירש מעלום גרדאן
כי צֿיסת· ומן דניאל צֿון אין נבשתה דידם גופֿתם אי מליך
בגֿאויד בי זיחי· מן אין נה כֿאנם כי מרא בי כושי· מליך
גופֿת מן תורא נה כושם· בי גוי כי אין צֿיסת· ומן דניאל
גופֿתם כי אז גֿיהת אן בדידאר אמד כי תו בא גֿאמהא
ואלאתהא קדש ומיי כֿורדי פאדשאהי אז תו זאהיל שוד
ובדושמן תו דאדה אמד· הם דר אן רוז בלשצר בקטל אמד
ומן דניאל בי גוריכֿתם ובשושתר שודם נזד כורש· צֿון כורש מרא
דיד כֿורם שוד ומרא פורסיד כי אי דניאל אז כוגֿאי מי איי·
גֿואב דאדם כי אז בגֿדאד מי איים כי נבוכדנצר אימא רא בברדה
בי בורד· פס כורש גופֿת כי פדראן אישאן צֿי גונאה כרדה
בודנד כי יו׳ ית׳ שמ׳ בדסת נבוכדנצר כופורד שאן· גֿואבש דאדם
כי גונאה כאר שודנד ונביאן כושתנד ופֿרמאן כֿודאי בגֿאיגה
אבורדנד ובדכארי כרדנד תא אן חד כי יו׳ אישאן רא בדסת

---

[1] Ms. שסתה

die heiligen Geräthschaften und Gewänder herbeibringen; denn er veranstaltete ein Fest und wollte (aus den heiligen Geräthen) Wein trinken; und er kleidete sich in die heiligen Gewänder und liess sich nieder (auf den Thron). Belschazar, seine Genossen und seine Kämmerlinge tranken Wein aus den heiligen Geräthen. Da sandte Gott einen Engel, und an dem Orte, an welchem sie sassen, kam eine Hand aus der Mauer zum Vorschein, und auf der Mauer war geschrieben: O König, wegen dessen, was du gethan, ist das Reich dir verloren. Als der König jene Hand und die Schrift sah, fürchtete er sich und liess alle Magier und Weise herbeiholen. Aber keiner von ihnen konnte die Schrift lesen. Da sprach die Mutter des Königs: Es giebt einen Mann unter den Juden, der es versteht, Schrift zu lesen und sie zu deuten. Da liessen sie mich, Daniel, herbeiholen und befahlen mir die Schrift zu lesen und deren Bedeutung zu verkünden. Als ich, Daniel, diese Schrift sah, sagte ich: O König, lebe ewiglich! Ich will dies nicht lesen; denn du würdest mich tödten. Der König sprach: Ich werde dich nicht tödten; sage (nur) was dies bedeutet. Darauf sprach ich, Daniel: Weil es geschehen [1], dass du die heiligen Gewänder angethan und aus den heiligen Geräthen Wein getrunken [2], ist dir das Reich genommen und deinem Feinde gegeben worden.

An demselben Tage brach Belschazar zum Kriege auf, und ich, Daniel, entfloh und begab mich nach Schuschster zu Cyrus. Als Cyrus mich erblickte, war er erfreut, und fragte mich: O Daniel, woher kommst du? Ich erwiderte: Ich komme aus Bagdad; denn Nabuchodonosor hat uns in die Gefangenschaft geführt. Darauf sprach Cyrus: Was hatten ihre Väter verschuldet, dass Gott sie in die Hand Nabuchodonosor's gegeben? Ich erwiderte: Sie waren Sünder und tödteten die Propheten und hielten nicht das Gebot Gottes und thaten Uebles, so dass Gott sie in die Hand des Fein-

[1] از جهت آن، بدیدار آمد könnte auch bedeuten: „Der Grund dieser Erscheinung ist der ...“ Bei dieser Uebersetzung würde aber der zweite Theil des Satzes keinen Anschluss haben.

[2] Das ו vor מיי ist fehlerhaft.

דושמן סופורדי· וגופת במן כורש אי דניאל באיד כי צלותא
כוני דר קבלה לודאי תא מליך מוציל בדסת נֵן סופארד ומן
בי רוום ואלאתהא קדש בירושלם אורם· ומן דניאל צלותא
כרדם וגופתם אי יו׳י יארי בכורש בידה תא בי רווד ומליך
מוציל בי כושד ואן אלאתהה וגאמהא קדש המה בירושלם
אורד· גופת יו׳י כי אי דניאל צלותא תו פדירופתם אנץ׳ צלותא
כרדי אז בהר כורש· אכנון בי רוו ובי גוי בכורש תא בבגדאד
רווד ובי גירד· ומליך מוציל רא הר צי לואהד בריש כונד ואן
גאמהא ואלאתהא קדש באז אורד· ומן דניאל בכורש גופתם
כי בי רוו דר בבל כי יו׳י מליך בדסת תו סופארד· ובר לאסרת
כורש וד׳ הזאר מרד אבאז לויש גרפת ובבל רפת וביכרד כארזאר
אבאז מליך מוציל ובי כושת אוירא ואלשכר· והמה גאמהא
ואלאתהא קדש זרין וסימין וכורסי שלמה ע׳ה בי אבורד דר
שושתר ואנגאי בינהאד· צון כי נבשתה הסת· וכורש פרמוד
תא אן אלאתהא וגאמהא קדש דר בית המקדש בורדנד· ותכרת
שלמה בסוי לוישתן רהא כרד וכורש בריש נישסת· גופת יו׳י
במן אי דניאל צונין גוי בהמה שהרהא כי בר ליזיד תא בירת
המקדש אבדאן באז כונים אכנון ע׳ סאל כי בוד· אי דניאל
כורשרא בי גוי כי יו׳י ית׳ שמ׳ מי פרמאיד כי בי רוו ובירת
המקדש אבדאן באז כון ועזרא הסופר [ו]זרובבל בר שאלתיאל
באז כורש ביבר· ואנצי לודאי פרמוד דניאל בכורש גופת· ואן
אבדאני נה צונאן בוד כי אן פשיך כאר ישראלאן ושבטהי ונים
אבאז שודנד· פס עזרא ע׳ה בי שוד בהמה שהרהא וגופרת
ברליזיד ובאז בירת המקדש רוויד כי אבדאן באז כרדים·
וישראלאן נה שודנד פנדאשתנד כי עזרא דורוג׳ מי גויד·

des gab. Da sprach zu mir Cyrus: O Daniel, du musst zu Gott beten, dass er den König von Mossul in meine Hand liefere, dann will ich hingehen und die heiligen Geräthe nach Jerusalem bringen. Da betete ich, Daniel, und sprach: O Gott, sei dem Cyrus gnädig, dass es ihm gelinge den König von Mossul zu tödten, und alle jene heiligen Geräthe und Gewänder nach Jerusalem zu bringen. Gott sprach: O Daniel, ich habe dein Gebet in Betreff des Cyrus erhört; jetzt geh und verkünde dem Cyrus, dass er nach Bagdad sich begebe und die Stadt einnehme und mit dem Könige von Mossul thue, wie es ihn gut dünkt, die heiligen Geräthe und Gewänder aber zurückbringe. Ich, Daniel, sprach zu Cyrus: Geh nach Babylon; denn Gott giebt den König in deine Hand.

Cyrus machte sich auf und führte vier Tausend Mann mit sich. Er ging nach Babylon, lieferte dem Könige von Mossul eine Schlacht und tödtete denselben und (sein) Heer. All die heiligen Gewänder und Geräthe von Gold und Silber, und den Thron Salomons brachte er nach Schuschter und legte sie dort nieder, so wie es geschrieben ist. Und Cyrus befahl, dass man die heiligen Geräthe und Gewänder nach dem Tempel bringe. Den Thron Salomons behielt er für sich und setzte sich auf denselben. Da sprach Gott zu mir: O Daniel! verkündige also in allen Städten: „Erhebet euch, damit wir den Tempel wieder aufbauen; denn siebenzig Jahre sind nun vorüber.“ O Daniel! dem Cyrus verkündige: „Gott befiehlt, dass du gehest und den Tempel wieder erbauest.“ Und bringe Esras, den Schreiber, und Zerubabel, Sohn Schealtiel's, vor den Cyrus.

Daniel verkündigte dem Cyrus alles, was Gott ihm befohlen hatte. Aber der Aufbau fand nicht statt, bevor dieStämme Israels und die (andern) anderthalb Stämme zurück waren. [1]

Da ging Esras in alle Städte und verkündigte: Machet euch auf und gehet zum Tempel damit wir ihn wieder aufrichten. Die Israeliten aber gingen nicht; sie glaubten, dass

[1] So ist wohl die wahrscheinlich fehlerhafte Stelle zu verstehen. Auch folgende annähernde Uebersetzung ist möglich: Aber dieser Bau war nicht wie der frühere, als die Stämme Israels mit den andern anderthalb Stämmen zusammen waren.

כואסתנד כי עזרא בי כושנד· פס עזרא בי ראנסת ובי גוריכרת וצאלותא כרד דר הטרת כודאי תא הקב״ה צלותא[1] אוי קבול כרד ואוירא ניהאן כרד· וישראלאן יך שבטה ונים באז בית המקדש שודנד וקרבן בורדנד ושכינה קבול פרמוד ואישאן רא ברכה כרד· בעד אז יך סאל דריוש ביאמד ובאז כורש כארזאר כרד וכורש בשכסת ופאדשאהי ביגרפת ובגאי כורש נשסת צון כורש ביכושת· ומן דניאל צון חאל צונין דידם בתרסידם אז דריוש וגוריכתם ובזמין פארס שודם בכוה כי אבר כנאר רוד אהואז הכת· ואן גאי פלאה אנדר פושידם ודר מיאן כאכסתר נשסתם וצלותא כרדם פיש יו׳ ית׳ שמ׳ וצונין גופתב כי אי יו׳ תא כיי אין צרה וצוקה בר מן אייד פדראן מן בי מורדנד ובית המקדש ויראן בי בוד· וברוזיגאר מן כהן ולוי ונביא בי כושתנד· ומן דניאל דר פיש יו׳ ית׳ שמ׳ טו׳ רוז נאן נה כוורדם ואב נה תנגידם· שב ורוז בגריה ושיון משגול בודם וד׳ רוז אבר זמין נשסתם· גוד[2] אזאן כי בפאי איסתידם תא צלותא מן בי פדירופת· ומלאך בפרסתאד וגופת אי דניאל צירא גריה וזארי המי כוני· גופתם אזאן כי אז מליך דריוש מי תרסם· גופת מה תרס כי מן תורא בדסת אוי נה ספארם· ובעד צנד רוזהא דריוש מרא טלב כרד וזנהאר נאמה נבשת ואין בוד אנדר זנהאר נאמה· כי בר כיז אי דניאל וביאיי נזדיך מן ומה תרס כי המצונאן כי כורש ניכי כרד אבאז תו מן בישתר כונם· וצון נאמה כאנדם שודם דר שושתר באושתאב וצון מרא דיד כורם שוד וגופת אי דניאל צי בודת מגר אבאז תו ניכי נה תואנם כרדן צונאן כי כורש מי כרד· גופתם אי מליך בגאויד ביזיהי· מן אזאן תרסידם כי מרא גמאזי כוננד פיש תו· גופת במן מה תרס· בי איי ובנשין

---

[1] Die letzten sechs Worte sind am Rande hinzugefügt.

[2] גוד = جدا

Esras Unwahres redete und wollten ihn tödten. Esras erfuhr es und entfloh und flehete zu dem Herrn[2] Gott, und Gott erhörte ihn und verbarg ihn. Von den Israeliten kehrten anderthalb Stämme nach dem Heiligthume zurück, brachten Opfer dar, welche Gott (gnädig) annahm, und er segnete sie.

Nach einem Jahre erschien Darius und bekämpfte den Cyrus, unterwarf ihn, riss das Reich an sich und regierte an Cyrus' Statt, nachdem er ihn getödtet. Und ich, Daniel, als ich diesen Zustand sah, fürchtete mich vor Darius und entfloh und begab mich nach der Provinz Persien, auf den Berg, der am Ufer des Flusses Ahwaz sich befindet. Dort hüllte ich mich in einen Sack und sass in Staub und Asche und flehete zu Gott und sprach: O Gott, wie lange wird dieses Elend auf mir lasten? Meine Väter starben, das Heiligthum wurde zerstört und in meinen Tagen tödtete man Priester, Leviten und Propheten. Und ich, Daniel, blieb so vierzehn Tage lang vor Gott ohne Speise und Trank zu nehmen, Tag und Nacht weinend und klagend, vier Tage lang auf dem Boden sitzend, ausser denen die ich stehend zugebracht, bis dass (Gott) mein Gebet erhörte. Und er schickte einen Engel und sprach: O Daniel! warum weinst und stöhnst du? Ich sprach: Deshalb weil ich mich vor dem Könige Darius fürchte. Er sprach: Fürchte dich nicht; denn ich werde dich nicht in seine Hand geben.

Nach einigen Tagen liess mich Darius zu sich holen und schrieb mir einen Schutzbrief folgenden Inhalts: Mache dich auf, o Daniel, und komm zu mir, ohne Furcht; denn ebenso wie Cyrus dir Gutes erzeigt, will auch ich es thun, und noch mehr. Nachdem ich diesen Brief gelesen, ging ich eiligst nach Schuschter. Als (Darius) mich erblickte, war er erfreut und sprach: O Daniel! warum glaubtest du[2], dass ich dir nicht Gutes thun könnte, so wie Cyrus gethan? Ich erwiderte: O König, lebe ewiglich! Ich fürchtete, dass man mich bei dir anklagen möchte. Er sprach: Fürchte dich nicht; komm und setze dich zu mir. Ich ging und setzte mich

---

[1] הטֹּרת offenbar für حضرت

[2] So ist wohl چه بودت مگر zu verstehen. Wörtlich: Was war dir, (um zu glauben) u. s. w.

נזדיך מן ומן שודם ובנשסתם אבאז אוי לשלום· צנד. רוזיגאראן
צונאן כי דר מקרא נבשתה הסת ובידאד מרא כודאי כובי דר
נטר אוי· ומן דוסתר מי דאשת אז המה מהתראן אוי· ומדה
גופתם דר פיש כודאי ובנשסתם אבר מליך· וצון פארג נשסתם
דריוש גאמהא קדש טלב כרד ונה יאפת· גופתנד אוירא מהתראן
וסרהנגאן כי אימא נמידאנים· מרא כאנד מליך וגופת בחאגת אז
תו· תו מי דאני כי כוגאי הסת אין גאמהא רא מרא בינומאי· מן
גופתם כי נמי דאנם· גופת בחאגת אז תו מי כואהם כי בי גויי
תא מן תורא ניכי בסיאר כונם· ואגר נה גויי מן תורא עוקובת
כונם· ומן גופתם כי נמי דאנם· אנגאה מרא בזנדאן כרד ובנד
בר פאי מן ניהאד וסודאני המי דאר מרא· פס מן דניאל צלותא
כרדם פיש יוי וגופתם באר כודאונדא תא כיי צונין בר מן אייד
בי בוכשאי מרא· צלותא מן קבול כון ובי ריהאן מרא אז
דסת אין רשע· ואין גאמהא קדש בדסת אין רשע מספאר· פס
כודאי צלותא מן בי פדירופת ומלאך בפרסתאד ובי זד בצשם
דריוש[1] וכור בי כרד· מליך רא גופת צירא בדי כרדי בדניאל
ואוירא בזנדאן כרדי בסוי גאמהא קדש· גופת מליך דריוש פיש
כודאי גנאה כארם ובד כרדם· בי בוכשאי במן ואין רושנאיי
צשם מן באז דה· גופת מלאך כודאי בדריוש אגר דניאל נמאז
כונד בסבב תו מן רושנאיי תו באז דהם· טלב דניאל כרד
וגופת אבאז מן תא בית המקדש בי איי ואז כודאי חאגת כואה
בסבב מן תא מרא צשם באז דהד· מליך בסתד אבאז כוישתן
הזאר סואר ומן דניאל· [ו]בי שודים דר בית המקדש· וצון
דידם בית המקדש גופתם תא כיי

---

[1] Ms. דרויש

ihm gegenüber, in Frieden. Dies dauerte lange Zeit, so wie es in der Schrift heisst: „Und Gott gab mir Wohlgefallen in seinen Augen.“ Und (Darius) hielt mich höher als alle seine Grossen; und ich sprach Dank vor Gott und sass vor dem Könige. (Eines Tages) als Darius müssig sass, verlangte er die heiligen Gewänder; aber man fand sie nicht.[1] Die Grossen und Obersten sprachen zu ihm: Wir wissen nicht (wo sie sich befinden). Da liess der König mich herbeiholen und sprach zu mir: Ich bitte dich, weisst du, wo diese Gewänder sich befinden? Zeige sie mir. Ich erwiderte: Ich weiss es nicht. Er sprach: Ich bitte dich, es zu sagen, damit ich dir Gutes erweise. Wenn du es nicht sagst, werde ich dich bestrafen. Ich sprach: ich weiss es nicht. Da that er mich ins Gefängniss und liess mir Fesseln an die Füsse legen und gab mich in Gewahrsam (?)[2] Darauf betete ich, Daniel, vor Gott und sprach: Mächtiger Gott! wie lange wird dergleichen mir begegnen? Vergieb mir! Erhöre mein Gebet und befreie mich aus der Hand dieses Bösen, und lasse die heiligen Gewänder nicht in seine Hand fallen. Da erhörte Gott mein Gebet, und er sandte einen Engel, der das Auge des Darius schlug und ihn blendete und zu ihm sprach: Warum hast du übel gehandelt an Daniel und ihn ins Gefängniss geworfen wegen der heiligen Gewänder? Der König Darius erwiderte: Ich habe vor Gott gesündigt und das Böse gethan; vergieb mir und gieb mir mein Augenlicht wieder. Der Engel Gottes sagte zu Darius: Wenn Daniel für dich betet, will ich dein Augenlicht dir wiedergeben. (Darius) liess den Daniel holen und sprach zu ihm: Gehe mit mir zum Heiligthume und bitte Gott um Gnade für mich, dass er mir mein Augenlicht wiedergebe.

Der König nahm Tausend Reiter mit sich und mich, Daniel, und wir reisten zum Heiligthume. Als ich das Heiligthum erblickte, sprach ich: Wie lange noch wird das Haus

[1] Ms. „Er fand sie nicht.“

[2] Ich weiss nicht, ob ich das Wort סורדאנ׳ richtig übersetzt. [Es scheint pl. von سقن M.]

כאנה כודאי באשד ויראן וישראלאן רא פראגנדה באשנד· ואידון גופת
מרא מלאך יו׳ אן הנגאם אין כאנה כודאי ויראן בודהסת תא אן וקת
כי תשובה כונגד ובי דאננד כי גונאהכאר הנד פיש כודאי ודסת אז
גונאה באז דארנד כודאי אבר אישאן בוכשאיד ובית המקדש אבדאן
וא כונד ומן בפיש כודאי שבה גופתם וצלותא כרדם בסוי אן
רשע צשם באז דאד· גופת מלאך יו׳ במן צלותא תו בי פדירופתם·
גופת בי רוו ודריוש בסר אב בי בר ואב ברוי כונד וצון אב
ברוי כונד צשמש דורוסת שווד כודאי רושנאיי באז דהד· אן אב
בר צשם כרד וצשמש דורוסת גשת בקודרת יו׳ שנל צשם בר
דאשת וכודאי רא מדה[1] גופת כי באפרין הסת נאם כודאי דניאל
כי אפרידגאר אסמאן וזמין אוי הסת כי בי המתאי ובי המבאז הסת·
ואוי הסת כי אבגנדגאן רא ואבראז א[ורא...][2] נד וכוראן רא דורוסת
כונד וברסאלת דניאל צשם מן דורוסת כרד· וכודאי דר דלש ניהאד
ודר כזיינה בי גושאד ודהשן דאד בר כהנים ולוים ויתומים ובמן
דניאל מאל בסיאר דאד· ובאז גשת דר שושתר ומרא בא כוישתן
בורד· ובי שודים לשלום· ודראן ראהא דידנד אימארא נרדומאן
גיהאן כי אן זמאן מליך דריוש כור בוד· ופס צשמש דורוסת
דידנד בסיאר כסאן אבר דסת דניאל באישראלי אמדנד ובשושתר
שודים· ומליך באז סר פאדשאהי כויש שוד· ומן דניאל פלאסדר
כושידכ· ובכאך נישכתם בסיאר רוזיגאראן· גושת נה כוורדם
ומיי נה תנגידם שבורוז בגרייה משגול בודם וצשמאן מן בסאן
צשמה אב בוד· בגיהת אן כי כאנה כודאי ויראן בוד· פס יו׳
מלאך פרסתאד כי אי דניאל ציראהמי גריי באין טלכי·[3] וגופת[ם]

[1] [Lies מדח M.]

[2] Die Hs. bietet ואבראזאנד, zwei verstümmelte Worte zu einem vereinigt. [Dies ist Causat. von افراختن erheben, man lese also mit der Hdschr. nach Tilgung des ו und übersetze: der die Niedrigen erhöht und die Blinden gesund macht. M.]

[3] für تلخى

Gottes verwüstet liegen und die Israeliten zerstreut sein? Der Engel Gottes sprach wiederum zu mir: Das Haus Gottes ist so lange verwüstet geblieben und wird so lange verwüstet bleiben, bis (die Israeliten) Busse thun und erkennen, dass sie Sünder sind vor Gott und bis sie von der Sünde ablassen; dann wird Gott ihnen vergeben und das Heiligthum wieder aufbauen.

Da lobte ich Gott und betete für jenen Bösewicht, dass er ihm sein Augenlicht wiedergebe. Der Engel Gottes sprach zu mir: Ich habe dein Gebet erhört. Er sprach ferner: Gehe und bringe den Darius ans Ufer des Wassers; er soll sein Gesicht mit Wasser benetzen, und wenn dies geschehen, wird sein Auge geheilt werden und Gott wird ihm das Augenlicht zurückgeben. (Darius) benetzte sein Auge mit jenem Wasser und sein Auge ward geheilt; durch die Macht Gottes erlangte er das Augenlicht. Und er lobte Gott folgendermassen: Gelobt ist der Name des Gottes Daniels; denn er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde; denn es ist ihm keiner ähnlich und er hat keinen Genossen. Er ist es, der die Niedrigen, und die Hohen… und die Blinden heilt. Durch die Vermittlung Daniels hat er meine Augen geheilt.

Und Gott gab ihm ein, seinen Schatz zu öffnen und den Priestern, Leviten und Waisen den Zehnten zu geben. Und mir, Daniel, gab er grossen Reichthum. Er kehrte nach Schuschter zurück und nahm mich mit sich. Und wir reisten in Frieden. Auf dem Wege aber sahen die Leute, welche den König Darius gesehen hatten, als er blind war, seine Augen geheilt. Eine grosse Menge bekehrte sich durch Daniel zum Judenthume. Und wir gingen nach Schuschter, und der König wurde von Neuem das Haupt seines Reiches.

Aber ich, Daniel, kleidete mich in einen Sack und setzte mich in den Staub eine lange Zeit; ich ass weder Fleisch, noch trank ich Wein; Tag und Nacht weinte ich, und meine Augen waren wie ein Wasserquell, weil das Haus Gottes verwüstet war. Da sandte Gott einen Engel und sprach: O Daniel, warum weinst du so bitterlich. Ich erwiderte:[1] We-

[1] Ms. גופּת, fehlerhaft.

אז בהר בית המקדש מי גרים כי ויראן דידם וברוזיגאראן מן
כהנים ולוים כושתנד· ואין המה בדי אמדהסת· ומי אייד בנין·
צֿון כֿאמוש באשם· גופֿת כֿודאי במן כי אי דניאל אגאה באש תא
בי גרים תורא כי ישראלאן צֿי רסד שאן· ופֿרגאם כיי רסדי·
וצֿנד פאדשאהאן בר סר אישאן מוסלט באשנד ואישאן רא תא
כיי דר גלות באשנד· וכֿלאצי[1] שאן צֿון בוד וניכי שאן בוד
והר פאדשאהי אבר סר אישאן צֿנד פאדשאהי כונד מלאך׳ בי
אמוזאניד מרא· ואניז באז נמוד המה גונאהאן ישראלאן כי צֿון
בודי· אי דניאל בי גוי רא בישראלאן כי כֿונוך שומא כי ניגה
דאשתיד פֿרמאן יי׳ רוזושב תשובה כוניד וצום דאריד וצלותא
כוניד פיש כֿודאי באן וקת כי כֿודאי פֿרמודהסת רוזושב· כֿודאי
טלב כוניד· ואנצֿי מוראד שכֿינה הסת כוניד· גופֿת יי׳ אי דניאל
שאד באש ושבח כֿודאי בי גוי ובי גוי כֿונוך אי ישראלאן כי
ניגה דאריד פֿרמאן כֿודאי· אי דניאל בי נמודם כי הר אומתי
וכישי צֿנד פאדשאהאן בי באשנד וצֿנד זמאן פאדשאהי כוננד· מן
תורא בי אגאהאנם כי צֿון בוד אי דניאל הם דר זמאן תו
פאדשאהי רשע בוד כי פאדשאהי כונד סאל ובי מירד· פס אזאן
בר כֿיזד פאדשאהי כֿודאי נאשנאס גונה אוי סורך׳ בודי· מרדומאן
בסיאר דושוארי רסד וכֿטאב כונד ומרדומאן רא מוטיע כֿויש כונד
צֿון מוראדש· ויכי דיגר בי אייד אז פסש והמה מרדומאן
כֿרדמנדאן באשנד· ואבאז מאדר וכֿואהר כֿווד צוחבת כוננד
אפֿתאב ברנד· ונומאז וסלאמת ברנד בגֿיהאן[2] דר רוזיגאר שאן·
ואבאז מרדומאן ניכי בסיאר כונד· כֿרדמנדאן ישראל אבאז
אישאן דוסתי כוננד וצֿיזהא אמוזנד· וסכונהא כֿודאי כֿואהנד אז

---

[1] Ms. כֿלאצֿי [2] Ms. בגֿיחאן

gen des Heiligthums weine ich; denn ich sah es verödet; und in meinen Tagen haben sie Priester und Leviten getödtet; und all dieses Ueble ist auf mich eingedrungen und dringt auf mich ein.[1] Als ich schwieg, sprach Gott zu mir: O Daniel, merke auf, denn ich will dich belehren, was den Israeliten begegnen wird, und wann das Ende sein wird, und wie viele Könige über sie herrschen, und wie lange sie in der Gefangenschaft sein werden; wie sie befreiet sein werden, und welches Gute ihnen dann begegnen und wie lange ein jeder König über sie herrschen wird. (Alles das) zeigte mir der Engel. Er zeigte (mir) auch alle Uebertretungen welche die Israeliten begehen werden. O Daniel, (sprach er) sage den Israeliten: Heil euch, wenn ihr das Gebot Gottes haltet und Busse thut Tag und Nacht, und fastet und betet vor Gott, zu der Zeit da es Gott befohlen; Tag und Nacht suchet Gott und thuet den Willen der Heiligkeit Gottes. Gott sprach: O Daniel, sei fröhlich und lobe Gott und sage den Israeliten: Heil euch, wenn ihr das Gebot Gottes haltet. O Daniel, ich habe (dir) gezeigt, wie viele Könige ein jedes Volk und jede Religionsgesellschaft haben wird, und wie lange dieselben regieren werden. Ich will dir nun verkünden, wie dies sein wird. O Daniel, in deinen Tagen wird ein böser König sein; der wird ein Jahr regieren und dann sterben. — Darauf wird ein König kommen, der Gott nicht kennt; er wird von rother Farbe sein, den Menschen wird viel Uebles begegnen; er wird ihnen predigen und sie nach seinem Willen leiten. — Nach diesem wird ein anderer kommen, und alle Menschen werden weise sein. Sie werden ihren Müttern und ihren Schwestern beiwohnen; sie werden den Sonnendienst aufbringen und das Gebet und der Gruss werden in der Welt aufkommen in ihren Tagen.[2] (Der König) wird den Menschen viel Gutes erweisen. Die Weisen Israels werden mit jenen Freundschaft halten und manches (von ihnen)

[1] Dies ist wohl die Bedeutung von آمدن an dieser Stelle.

[2] Dass die Worte آفتاب برند ونماز وسلامت برند بجهان در روزگار شان richtig übersetzt sind, wage ich nicht zu behaupten.

ישראלאן· וישראלאן דורוד נה בוד ברוזיגאר אישאן אבאז יך דיגר בר אופתנד וכוששת כונד ת׳ סאל· דיגר באר מלאך יו׳י גופת במן כי דיגרי בר כיזד ואז כודאי נה תרסד· ומרדומאן שוך באשנד ושרם אז יך דיגר נה דארנד ובא יך דיגר בי זנהאר באשנד· כואר דארנד פרמאן כודאי ודוזדי וחראב בסיאר באשנד דינהא וכישהא אשכארה בוד ברוזיגאר אישאן כון ריזשת וסתם בוד· פאדשאהי רשע בוד וכוישתן רא בהשתי כאנד· מרדומאן דר פיש כוישתן כאנד וביך באר בשכהנד ונה בר כיזנד לעולם· ומן דניאל דידם כי ברוזיגאר אישאן פאדשאהי בר כיזד קדש כותאה בוד וגונהש סורך בוד כואסתהש נה בוד ובנבשתה כודאי ניגרש נה כונד· כוישתן רא נביא כאנד· ואבר אושתור אייד ושוד· ואושתורבאן בוד ואז תימן בוד מרדומאן רא בטאעת כויש כונד ישראלאן רא דושוארי בוד אז אוי אז ישראלאן כסאני טאעת וכיש אוי שונד· ותו אי דניאל אנדרז כון ישראלאן רא תא בטאעת אוי נה רונד ואז תורה (sic) משה נה גרדנד ודין ישראלי ניגה דארנד ואן כי אז אישאן הסת באושתור אבר[1] אז תימן אייד והמי גויד כי מן נביא הם תו אי דניאל בי גוי אישאן רא כי הרגז נביא אז תימן נה בר כאסת ונה אייד· ואין כי אוי גויד דורוג ומוחאל גויד· אז אישאן מרדום דושוארי רסד· ופאדשאהי אישאן יא׳ סאל בוד ובי מירד דר תימן· ופס אזוי יכי דיגר בר כיזד קדש בולנד באשד דיראז ריש ומוי סיאה המה מרדומאן בטאעת כויש כאנד[2] ובוזורג בוד יג׳ סאל פאדשאהי כונד ובי מירד· ופס אזוי יכי דיגר בר כיזד באליש

[1] Ms. אבראז
[2] Ms. כאנד

lernen; und jene werden die Worte Gottes von den Israeliten fordern. Unter den Israeliten aber wird kein Friede sein in ihren Tagen; sie werden einander bekämpfen und tödten vierhundert Jahre lang.[1]

Und der Engel Gottes sprach wiederum zu mir: Ein anderer (König) wird kommen, der Gott nicht fürchten wird. Die Menschen werden frech sein und weder Scham noch Enthaltsamkeit vor einander haben. Sie werden das Gebot Gottes verachten. Diebstahl und Raub werden häufig sein; Religionen und Secten werden auftauchen. In ihren Tagen wird Blutvergiessen und Bedrückung stattfinden. Es wird ein ungerechter König sein, der sich selbst himmlisch nennen wird. Er wird die Leute vor sich berufen und plötzlich werden sie vor Schrecken hinsinken und sich nicht wieder erheben ewiglich.

Und ich, Daniel, sah, dass in ihren Tagen ein König kommen wird von kurzer Gestalt und rother Farbe. Er wird keine Reichthümer besitzen, und die Schrift Gottes wird er nicht beobachten. Er wird sich selbst Prophet nennen, auf einem Kameele kommen und gehen; er wird Kameeltreiber sein; vom Süden herkommen und die Menschen unterwerfen. Den Israeliten aber wird viel Bedrängniss von ihm kommen, und einige von ihnen werden sich ihm und seiner Religion unterwerfen.[2] Du aber, o Daniel, ermahne die Israeliten, dass sie ihm nicht gehorchen und das Gesetz Moses' nicht verlassen und den israelitischen Glauben bewahren. Was aber denjenigen unter ihnen betrifft, der auf einem Kameele vom Süden her kommen und sich für einen Propheten ausgeben wird, so sage ihnen, o Daniel, dass niemals ein Prophet im Süden erscheint und von daher kommt, und dass dasjenige was er sagt, Lug und Trug ist. Den Menschen wird von ihnen (dem Propheten und seinen Genossen) viel Bedrängniss entstehen. Ihre Regierung wird eilf Jahre dauern;

---

[1] כושבת kommt in der Folge noch einmal in dieser Form vor.

[2] Die Worte طاعت وكيش اوى شوند sind nicht ganz correct.

כותאה ורויש זשת בווד ומכ̇אר באשד ומרדומאן אשוב בסיאר באשד דר רוזיגאר אוי ודעוי נבואה כונד מרדומאן פיש כ̇ווד כ̇אנד וישראלאן דושוארי רסד י׳ סאל פאדשאהי כונד ובי מירד· ופס אזוי דיגרי בר כ̇יזד קֶדֶש בולנד בווד כ̇רדמנד בווד וכ̇ון כ̇ואר בוודי· וכארזאר כונד ואז מערב בי אייד והמה עאלם בסתאנד מרדומאן דושוארי רסד תא במזרח רסד כארזאר כונד כ̇ון ריזשת כונד פאדשאהי כונד יב׳ סאל והם אוירא דר מזרח בקתל אייד· ואז פס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד ברוזיגאראן אוי קהט[1] וניאז בווד ודושוארי רסד במרדום פאדשאהי כונד יד׳ סאל וטו׳ רוז ובי מירד· פס אזוי יכי דיגר בר כ̇יזד מרדומאן רא סלאמתי בווד ברוזיגאראן אוי וסרש פראך̇ בווד וזרוסים בסיאר בווד וישראלאן רא כ̇ואר באשד בר סר אוי· פאדשאהי כונד יב׳ סאל וה׳ מאה ובי מירד·

ופס אזוי יכי דיגר בר כ̇יזד ובאז̣ ג̇איש נשינד רשע בווד

ואז כ̇ודאי נה תרסד יקהט בוגד

מרדומאן רא סכ̇תי בווד ופאדשאהי כונד יד׳ סאל וה׳ מאה ובי מירד· ואז פס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד דו סאל אשוב באשד ובי מירד· ואז פס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד סלאמת בווד מרדומאן רא וזר וסים בסיאר בווד וישראלאן רא חד בווד פאדשאהי כונד כג̇ סאל ובי מירד· ואז פס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד ואשוב בסיאר בווד ברוזיגאראן אוי קהט ووבא דר עולם באשד פאדשאהי כונד ה׳ סאל וג׳ מאה ובי מירד· ופס אז אוי יכי דיגר בר כ̇יזד אז מזרח ובר שווד תא מערב· והמה ג̇יהאן בי סתאנד מרדומאן

[1] So überall für קהט

dann wird er im Süden sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, von hoher Gestalt, mit langem Barte und schwarzem Haar, der alle Menschen unter seine Macht bringen und gross sein wird. Er wird dreizehn Jahre regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, von kleiner Gestalt, von hartem Angesicht. Es wird ein Betrüger sein und in seinen Tagen wird den Menschen viel Unheil geschehen; er wird sich das Prophetenthum anmassen und die Leute zu bekehren suchen. Die Israeliten werden viel Ungemach haben. Er wird zehn Jahre regieren und dann sterben. — Ihm wird ein anderer folgen, von hoher Gestalt. Er wird weise sein, aber zugleich blutdürstig. Er wird Krieg unternehmen, vom Westen herkommen und die ganze Welt erobern. Den Menschen wird Unheil zu Theil werden. Er wird den Krieg nach Osten bringen und viel Blut vergiessen. Er wird zwölf Jahre regieren und im Osten getödtet werden.[1] — Ihm wird ein anderer folgen, in dessen Tagen Hunger und Elend stattfinden und Unglück über die Menschen kommen wird. Er wird vierzehn Jahre und fünfzehn Tage regieren und dann sterben. — Auf diesen wird ein anderer folgen, in dessen Tagen die Menschen Sicherheit haben werden. Er wird stolz und sehr reich an Gold und Silber sein und die Israeliten niedrig halten. Er wird zwölf Jahre und fünf Monate regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen und an seiner Statt regieren, der böse sein und Gott nicht fürchten wird. Die Menschen werden eine grosse Hungersnoth erleiden. Er wird vierzehn Jahre und fünf Monate regieren und dann sterben. — Auf ihn wird ein anderer folgen. Zwei Jahre lang wird Schrecken stattfinden, dann wird er sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen. Die Menschen werden Ruhe haben und viel Gold und Silber, und die Israeliten werden mächtig sein. Er wird dreiundzwanzig Jahre regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, in dessen Tagen viel Schrecken sein wird; Hungersnoth und Pest werden in der Welt sein. Er wird

[1] So sind wol die Worte وهم اوی را در מזרח بقتل آيد zu verstehen.

רא ניך בוזד והמה עאלם פאדשאהי כונד י סאל וה׳ רוז ובי
מירד· ופס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד אז בבכ̇ל וסלאמת בוזד
במרדומאן וישראלאן ניך בוזד פאדשאהי כונד יג׳ סאל ובי מירד·
בעד אזוי דיגרי בר כ̇יזד אב̇דאן כונד מסגדהא ומנארהא ומרדומאן
רא הר רוז ה׳ באר נמאז כונכד ודעוי נבוות כונד ומרדומאן
בפיש כ̇ויש כ̇אנד פארשאהי כונד יך סאל וב׳ מאה ובי מירד·
ואז פס אוי יכי דיגר בר כ̇יזד כ̇רדמנד בוזד גרד כונד זר וסים
ומרדם רא כ̇ורמי בוזד וסלאמתי בוזד בהמה עאלם וישראלאן
רא ניך בוזד דר כ̇אנה כ̇ויש בי מירד ואוי פאדשאהי כונד ג׳
סאל וניםּ· ופוסרש בג̇אי נשינד כ̇רדמנד בוזד כ̇ודאי שנאס בוזד
זר וסים פראגנדה כונד במרדומאן ובג̇יהאן דאד ועדכ̇ל בוזד
וסלאמתי בוזד וישראלאן רא אחסאני בוזד· במזרח שוזד ואן
ג̇אי בי מירד ופאדשאהי אוי י׳ סאל בוזד· ופוסרש בג̇אי נשינד
וסוודאי ודיואנה בוזד ודרויש וכ̇ואהד כי ג̇יהאן ויראן כונד
ופאדשאהי כונד יך סאל וה׳ מאה ובי מירד· ופוסרש בג̇אי
נשינד וסתב כונד ובי כושד מרדומאן ישמעאל וכ̇ואהד כי המה
ככי בזיר פ̇רמאן כ̇וזד כונד מרדומאן רא דושוארי רסד ואז מזרח
במערב שוזד וכארזאר וכ̇ון ריזשת בוזד נשכת כ̇וזד דר בבכ̇ל
סאזד· ובעד אזאן דר רום שוזד ואבאז רומיאן כארזאר כונד
ואשוב בוזד דר ג̇יהאן מרדום דושוארי בוזד ואז רום באז גרדד
ובמזרח שוזד ואן ג̇אי כארזאר כונד ואנג̇אי בנשינד פאדשאהי
כונד כג׳ סאל ודר מזרח בי מירד· ואוירא ג׳ פוסר בוזד יכי

fünf Jahre und drei Monate regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, vom Osten, und wird zum Westen vordringen. Er wird die ganze Welt unterwerfen. Er wird den Menschen gnädig sein und über die ganze Welt regieren zehn Jahre und fünf Tage, und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, aus Babylon. Die Menschen werden in Frieden leben und den Israeliten wird es gut gehen. Er wird dreizehn Jahre regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer sich erheben, der Moscheen und Minarets erbauen wird. Die Leute werden täglich fünfmal beten. Er wird sich das Prophetenthum anmassen und die Menschen zu bekehren suchen. Er wird ein Jahr und zwei Monate regieren und dann sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, der weise sein und Gold und Silber aufsammeln und mild gegen die Menschen sein wird. Friede wird in der ganzen Welt herrschen. Den Israeliten wird es gut gehen. Er wird in seinem Hause sterben, nach einer Regierungszeit von drei und einem halben Jahre. — Sein Sohn wird ihm nachfolgen. Der wird weise sein und Gott erkennen und den Menschen Gold und Silber austheilen. In der Welt wird Recht und Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen, und bei den Israeliten Wohlstand. Er wird sich nach dem Osten begeben und dort sterben nach zehnjähriger Regierung. — Ihm wird sein Sohn nachfolgen. Dieser wird melancholisch, wahnsinnig und ein Derwisch sein; er wird die Welt wüste machen wollen. Er wird ein Jahr und fünf Monate regieren und dann sterben. — Sein Sohn wird ihm nachfolgen. Der wird Gewaltthat ausüben, die Araber tödten und jedermann unter seine Macht bringen wollen. Den Menschen wird viel Uebles geschehen. Er wird vom Osten nach dem Westen sich begeben, Krieg und Blutvergiessen werden stattfinden. Seine Residenz wird er in Babylon errichten. Dann wird er nach Rûm aufbrechen und die dortigen Bewohner bekriegen. Schrecken wird in der Welt sein und den Menschen Leid zustossen. Aus Rûm zurückgekehrt, wird er nach dem Osten gehen und dort Krieg führen und daselbst verweilen. Er wird drei und zwanzig Jahre herrschen und im Osten sterben. — Er wird drei Söhne haben: der

במזרח רווד ויכי במערב ויכי דר בבל׃ יכירא טאעת נה דארד
ואן כי דר בבל בווד פאדשאהי נה כונד׃ ואן כי במזרח בווד
אשוב בווד ובמערב שווד׃ ומערב אז בראדר סתאנד׃ וכלון
ריזשת בסיאר בווד ובי מירד׃ ואז פס אוי יכי דיגר בר כליזד
גאמהה סופיד פרמאיד דאשתן גאמהא סיאה אז דוניא בר דארד
ומערב בכתאנד ואשוב בסיאר בווד וכלון ריזשת בווד תאזיאן
בסיאר בי כושנד׃ וכלקאן אז שהרהא בשהרהא דיגר רוונד׃
וישראלאן רא דושוארי בווד ופאדשאהי כונד כ׳ סאל ובי מירד׃
ודיגרי בר כליזד הם אז מערב בי איד ובמזרח שווד ואבאז אהל
מזרח כארזאר כונד ומרדומאן רא סכלתי בווד ובי כושד מהתראן
וסרנגאן׃ ובעד אזאן כארזאר כונד במליך בבל ואבאז מליכאן
מגרב כארזאר כונד וכלון ריזשת בסיאר בווד וגאמהא סופיד דארנד
בהמה גיהאן דושוארי בווד והמה אן מרדומאן בר סר כליש
פאדשאהי כונד וְלַא וְלַא בווד׃ פס מליכי אז רומיאן ביאיד
גאמהא סורךְ דארד ובי שווד תא דמשק וכארזאר כונד וסרהנגאן
ומהתראן ומליכאן ישמעאל בי כושד פאדשאהי אז ישמעאלאן
בי שווד מנארהא בי כנד מסגדהא ויראן כונד והיץ׳ כס נה בווד
כי נאם פסול בי ברד׃ ובי שכנד מלכות ישמעאל ובאז נה כליזד
הרגז׃ ובאקי מרדומאן בזנהאר אוי שונד׃ וטאעת אוי ברנד תא
זנדה בי מאנד והרצי בטאעת אוי נה שונד בכושת איינד׃
וישראלאן סכלתי ודושוארי רסד ומילדה ושברת באטל כונד ונה
הִילֶּד תורה לאנדן וצלותא כרדן וקטל כונד ישראלאן בסיאר׃
פס לונוך אן ישראל כי דר אן וקת ישראלי ניגה דארד ובטאעת

eine wird nach dem Osten gehen, einer nach dem Westen und einer nach Babylon. Dem einen wird man nicht Gehorsam leisten, und der, welcher in Babylon sein wird, wird nicht regieren. Der im Osten wird sich auflehnen; er wird nach dem Westen ziehen und denselben seinem Bruder entreissen. Es wird grosses Blutvergiessen stattfinden. Darauf wird er sterben. — Nach ihm wird ein anderer kommen, der das Tragen weisser Gewänder vorschreiben und die schwarzen aus der Welt schaffen wird. Er wird den Westen erobern und es wird viel Schrecken und Blutvergiessen stattfinden, und viele Araber wird man tödten. Die Leute werden aus einer Gegend zur andern fliehen, und die Israeliten werden bedrängt sein. Er wird zwanzig Jahre regieren und dann sterben. — Es wird ein anderer kommen, ebenfalls aus dem Westen, der nach dem Osten sich begeben und dessen Bewohner bekriegen wird. Die Menschen werden viel Leid haben. Die Grossen und Angesehenen wird er tödten. Dann wird er den König von Babylon bekriegen, ebenso die Herrscher des Maghreb. Es wird ein grosses Blutvergiessen sein. Sie werden weisse Kleider haben. In der ganzen Welt wird Elend sein, und jene Leute werden alle nach eignem Sinne regieren; es wird vollständige Anarchie herrschen. — Dann wird ein König von den Rûmäern kommen, rothe Gewänder tragend; er wird Krieg führend bis nach Damaskus vordringen, die Grossen und Vornehmen und Fürsten der Araber tödten, und die Macht der Araber wird aufhören. Er wird die Minarets niederwerfen, die Moscheen zerstören und es wird niemand mehr den Namen des Verworfenen hervorbringen. (Jener König) wird die arabische Herrschaft vernichten, und sie wird sich niemals wieder erheben. Die übrigen Menschen werden unter seinem Schutze sein und ihm gehorchen sein Leben lang; die aber ihm nicht gehorchen, werden getödtet werden. Die Israeliten werden viel Mühsal und Elend erdulden. Er wird die Beschneidung und den Sabbath abschaffen (verbieten) und nicht erlauben, das Gesetz zu lesen und das Gebet zu verrichten; und er wird viele Israeliten tödten. Heil aber dem Israeliten, der zu jener Zeit das Judenthum bewahret und sich jenen nicht un-

אישאן נה רוונד ופס אין סכֿתי כי בישראלאן בווד המה ישראלאן גֿמע איינד ובתשובה גרדנד ואן זמאן הקֿבֿה בוכֿתיגארי[1] רא בפֿרסתד אישאן רא· ואין כס כי אין המה עאלם בסתאנד· פארשאה (sic) כונד ט׳ מאה ובי מירד· ויכי דיגר אז זמין מגֿרב בר כֿיזד בתרתר[2] ודושמנתר אזאן פישין ועאלאמתש אן בווד כי קדש ק׳ גז יא׳ הרישן בווד ופנהאיש[3] י׳ הרישן ודהאנש א׳ הרישן· ומויש בווד דר רוי בסיאר· והמה זמין מערב בסתאנד· ומרדומאני בד וכארזאר כון באשנד ואז המה עאלם גרד איינד ובפיש אוי שוונד וצֿונין גוינד כי אוי משיח הסת· וֿאואזה אן מרדומאן בהמה עאלם שווד· והמה עאלם בזיר דסת אוי בווד· והר כס כי בטאעת אוי נה רווד בי כושד וישראלאן רא צרה וצוקה בסיאר בווד ובי גוריזנד אז דסת אישאן· וסכֿתי בווד בהמה גֿיהאן· ומיאן כוהּהא שוונד וסר שאן פידא שווד ולשכר גוג ומגוג המראה אוי באשנד· נישאן אישאן אן בווד כי המה ד׳ צֿשם באשנד דו אז פיש ודו אז פס· מרדומאן רא ככֿתי ודושוארי בווד וישראְלאן בישתר· פס מן דניאל גופֿתם אי יי׳ אין המה סכֿתי ודושוארי בישראלאן אייד גריסתם ולאוה כרדם אז בֿהר ישראלאן וגופֿתם כֿונוך כי נה זאיד ונה בינד אין סכֿתי· פס יי׳ ית׳ שמ׳ מלאך במן פֿרסתאד וגופֿת כי כֿונוך אן ישראל כי אומיד בכֿודאי דארנד ובדין ישראלי וטאעת יי׳ דר קאבר רוונד· ואנדר אן זמאן פֿרמאן אן רשע נה ברנד וכֿוישתן רא ניגה דארנד בדין ישראלי· פס בי איינד מרדומאני דיגר ויארי אישאן כוננד

---

[1] für بختیاری

[2] für بتر

[3] für پهنایش. Ist dies ein Schreibfehler oder eine verderbte Form des Wortes?

terwirft. In Folge dieser Mühsale, welche sie erduldet, werden alle Israeliten sich vereinigen und Busse thun, und Gott wird ihnen dann Reichthum verleihen. Jener, der diese ganze Welt an sich reissen wird, wird neun Monate regieren und dann sterben. — Und ein anderer wird aus dem Maghreb kommen, schlechter und feindlicher als der vorige. Er wird dadurch gekennzeichnet sein, dass seine Grösse hundert Ellen und eilf Spannen[1], seine Breite zehn Spannen betragen und sein Mund eine Spanne breit sein wird, und er wird viel Haare im Gesicht haben. Er wird den ganzen Westen erobern. Und es wird böse und kriegerische Menschen geben, die werden sich aus der ganzen Welt um ihn versammeln und sagen, dass er der Messias ist, und dieses Gerücht wird sich in der ganzen Welt verbreiten und die ganze Welt wird ihm unterthänig sein, und wer sich ihm nicht unterwirft, den wird er tödten. Die Israeliten werden viel Leid und Elend haben, sie werden ihnen entfliehen. Es wird in der ganzen Welt Bedrängniss sein. (Jene aber) werden sich in die Gebirge begeben, und werden bis an das äusserste Ende derselben gelangen[2] und das Heer des Gog und Magog wird mit ihm (dem Könige) gehen. Sie werden dadurch kenntlich sein, dass sie alle vier Augen haben werden, zwei vorn und zwei hinten. Die Menschen werden viel Bedrängniss und Mühsal erdulden, die Israeliten aber noch mehr.

Darauf sprach ich, Daniel: O Herr! All dieses Bedrängniss und Unglück soll über die Israeliten kommen? Ich weinte und flehete wegen ihrer und sprach: Heil dem, der nicht geboren wird und dieses Elend nicht sehen wird. Da sandte Gott den Engel zu mir und sprach: Heil denjenigen Israeliten, welche auf Gott Vertrauen setzen und im Glauben Israels und im Gehorsam Gottes ins Grab steigen, und in jener Zeit das Gesetz jenes Bösewichts nicht annehmen und im Glauben Israels verharren werden.

Darauf werden andere Menschen kommen, und ihnen Freundschaft erweisen. Deren Sitten werden die verderbte-

---

1 הרישן ist ein Diminutiv von ارش

2 So müssen die Worte des Textes wol übersetzt und gedeutet werden.

אינהא אישאן גׄודגׄונתר בווד אז המה גׄיהאן בנזד זן יך דיגר שונד ופס אוי כונגד אשכארה כׄוישתן כונגד ומרדומאן בי כושנד ובדמשק רוונד בנזד אן רשע כי גויד מן הסתם אישאן בר אוי בגרוונד׃ ומאהי אז דריאה בי כׄאנד ובכׄוורד ישראלאן דהד וסכׄתי ודושוארי בסיאר בווד והר צׄי אז תוכׄם ניכאן בווד נה שונד בטאעת אישאן ואן קוׄל כי יו׳ באישאן כרדהסת בכאר דארד׃ פס בדיד אייד מרדי אנגׄאי דור ובהאנד ישראל הר יכי אז גׄאיי והמה רא גרד אוורנד׃ ואן מרד רא אז פׄרזנדאן אפׄרים בוד׃ בי רוונד בפיש אן רשע כי מי גויד מן משיח הם מליך שומא בוכׄתיגארי שומא׃ וישׂראלאן גוינד ג׳ נישאן כׄואהים אז תו תא אימא באוור מאן כונד׃ גויד צׄי נישאן מי טלביד תא מן בי בינם׃ גוינד צׄונין נישאן כׄואהים כי אן צׄוב כי משה ע׳ה׳ באז מאי כרד דר פיש פרעה תו בי כון ויכי דיגר אן כי דסתוואר אהרן ע׳ה׳ כי צׄוב כושך בוד הם דר אן וקת ברג ובאדאם תר בר אוורד׃ ודיגר נישאן אן כׄואהים כי כׄומברה מָן כי אהרן ע׳ה׳ גנוז כרדהסת אשכארה כוני׃ אין הר סה נישאן ביכוני בי דאנים כי ראסת מי גויי׃ פס אן רשע היץׄ יך נה תוואנד כרדן׃ פס אז אן גׄמיע ישראלאן ומהתראן גרד שונד ובביאבאן אפרים רוונד ופלאס פושנד ובכׄאכסתר נשינגד וכׄודאי רא כׄאננד כי אי יו׳ אימא רא אזין צרה וצוקה פׄרגׄ אוור ובגונאה אימא נטׄר מה כון ואימא רא בי אמורז׃ פס יו׳ מלאך פׄרסתאד וגויד כי שומא מה תרסיד כי שומארא בדסת אין רשע נה ספארם ולי יכן באיד כי שומא כי ישראלאן הסתיד בי רוויד וצׄונין גוייד אוירא כי אגר משיח הסתי באיד כי מורדה זנדה כוני תא אימא באוור

sten der Welt sein; einer wird zu der Frau des andern gehen ...[1] und werden die Menschen tödten. Sie werden nach Damaskus gehen zu jenem Bösen, der sagen wird: Ich bin es, und sie werden ihm folgen. Er wird einen Fisch aus dem Meere bringen lassen und ihn mit (dem Fleische von) Israeliten füttern. Es wird viel Jammer und Elend (über sie) kommen. Alle diejenigen, welche vom Samen der Guten sind, werden sich ihnen nicht unterwerfen, und jener Ausspruch, den Gott über sie gethan, wird in Erfüllung gehen. Dann wird ein Mann erscheinen an jenem entlegenen Orte, und jeder Israelit wird seinen Sitz verlassen und sie werden sich alle versammeln. Jener Mann wird von den Kindern Ephraims sein. Sie werden zu jenem Bösewichte sich begeben, der sagt: Ich bin der Messias, euer König, euer Reichthum. Die Israeliten werden zu ihm sprechen: Wir verlangen drei Zeichen von dir, die uns überzeugen sollen. Er wird sagen: Welche Zeichen verlangt ihr? Lasst mich sehen! Sie werden erwidern: Wir fordern folgende Zeichen: dass du mit jenem Stabe, den unser Lehrer Moses vor Pharao in eine Schlange verwandelt hat, ebenso thuest. Ferner dass der Stab Ahrons, der trocknes Holz war, sogleich frische Blätter und Früchte trage. Als anderes Zeichen verlangen wir, dass du das Gefäss mit Manna, das Ahron aufbewahrt hat, zum Vorschein bringest. Vollbringe diese drei Zeichen, dann werden wir wissen, dass du die Wahrheit redest. Jener Böse wird auch nicht eines ausführen können. — Darauf werden das gesammte Israel und die Vorsteher sich vereinigen und in die Wüste Ephraim gehen, sich in Säcke kleiden, in den Staub setzen und Gott anrufen, sprechend: O Herr! erlöse uns aus diesem Jammer und Elend, beachte nicht unsere Missethat und vergieb uns. — Da wird Gott einen Engel senden und sprechen: Fürchtet nicht, ich werde euch nicht in die Hand dieses Bösen liefern. Aber ihr, die ihr Israeliten seid, müsset gehen und so (zu ihm) sprechen: Wenn du der Messias bist, musst du Todte lebendig machen,

[1] Die Worte وپس اوی كنند آشكاره خويشتن كنند sind mir unverständlich.

כונים· פס נה תוואנד כרדן פס כֿשב גירד וקטל וכוששת פֿרמאיד·
וישראלאן בי גוריזנד זנאן ומרדאן וטפֿלאן· בביאבאן גֿמע שונד
ושירן כונגד ובלֿאכסתר נשינגד וכֿודאי רא כֿאננד· ובוגראן עטֿים
כונגד מ׳ רוז· בעד אזאן ענאית כֿודאי באז ישראלאן כרדאיד
ואז אסמאן צֿשמהא אב בי גושאיד· יך מאה צֿוך הפֿתהי בוד·
ויך הפֿתה צֿון יך רוז· ויך רוז צֿון סאעתי בוד· יו״י ית׳ שמ׳
יארי ישראלאן כונד ואן שרט כי אבאז פדראן כרדהסת בגֿאי
אורד· ופס אין תאריכי רושנאיי פֿרסתד וישראלאן כֿורמי ושאדי
בוד אנשאלה· פס מיכאל וגבריאל דר תורת הקב״ה בי איסתנד
ותאגֿת כֿואהנד וגוינד כי כיי בי הילי ישראלאן דר גלות· ואגר
פדראן אישאן כֿטא כרדנד גֿזא כֿויש סתדנד באיד כי פֿרגֿ
ופירקנא וישועה אוורי אישאן רא· ואן שרט כי אבאז אברהם
יצחק ויעקב ע״ה כרדהי תאבת כוני ובזכות משה רע״ה כי ק״כ
סאל פיש תו בוד דר סר ישראלאן· פס יו״י במיכאל וגבריאל
גויד כי שומא בי רוויד וישראלאן בישארת דהיד כי כֿנוך היד
שומא כי רהא נה כרדיד שריעת חק ופֿרמאנהא כֿודאי ובזנהאר
אין רשע נה שודיד· ואנאן כי בזנהאר אן רשע שודנד בי גוייד
ואי בשומא כי פליד שודיד· אן וקת כֿודאי יאד כונד ישראלאן
רא ושומא רא כי הלאך כֿווד כרדיד ודין ישראלי רהא כרדיד·
ואן הנגאם כי מיכאל וגבריאל בי רוונד בלשכרגאה ישראלאן
וישראלאן בינגד כי אבר רוי זמין אופֿתידה בצרה וצוקה המי
גרינד פיש יו״י· מיכאל וגבריאל צֿונין גוינד אישאן רא כי בר
כֿיזיד וסר אז זמין בר דאריד ושבח גויד כֿודאירא כי יו״י שומא רא
בי רהאניד ופֿרגֿ רסאניד אז דסת אין רשע ואז תאריכי

damit wir überzeugt werden. Da wird er es nicht können und zornig werden und befehlen, sie niederzuhauen. Die Israeliten werden fliehen, Frauen, Männer und Kinder; sie werden insgesammt in die Wüste gehen, Klagegeschrei erheben, sich in den Staub setzen und Gott anrufen; sie werden grosse Trauer begehen vierzig Tage lang. Dann wird die Gnade Gottes den Israeliten zu Theil werden, und er wird die Schleusen des Himmels öffnen; ein Monat wird wie eine Woche sein, und eine Woche wie ein Tag und ein Tag wie eine Stunde. Gott wird den Israeliten Güte erweisen und jenen Bund ausführen, den er mit ihren Vätern geschlossen. Und nach dieser Finsterniss wird er Licht verleihen, und die Israeliten werden glücklich und froh sein, wenn es Gott gefällt.

Dann werden Michael und Gabriel vor Gott treten und beten mit diesen Worten: Wie lange willst du die Israeliten in der Gefangenschaft lassen? Wenn ihre Väter gesündigt haben, so sind sie dafür bestraft worden. Es ist nöthig, dass du ihnen Befreiung, Erlösung und Hülfe bringest, und den Bund erfüllest, den du mit Abraham, Isaak und Jacob geschlossen, und das Verdienst Moses' unseres Lehrers (ihnen anrechnest), der hundert und zwanzig Jahre vor dir war, als Führer der Israeliten. Da wird Gott zu Michael und Gabriel sprechen: Gehet und verkündigt den Israeliten: Heil euch, dass ihr die Vorschriften und Gebote Gottes nicht verlassen und euch jenem Bösen nicht gefügt habt. Jenen aber, die ihm gefolgt, saget: Wehe über euch, die ihr unrein geworden seid; jetzt gedenket Gott der Israeliten und eurer, die ihr euch selbst aufgegeben und das israelitische Gesetz verlassen habt.

Und zur Zeit, da Michael und Gabriel zum Lager der Israeliten kommen werden, werden sie dieselben auf dem Boden liegen sehen, in Jammer und Elend weinend vor Gott. Michael und Gabriel werden Folgendes zu ihnen sprechen: Erhebet euch und erhebet euer Haupt vom Boden; lobet Gott; denn er erlöset euch und sendet euch Befreiung aus der Hand dieses Bösewichts, und aus der Finsterniss in das Licht, und aus dem Lichte zur Herrschaft. Wenn die Israe-

ברושנאיי ואז רושנאיי בפאדשאהי וישראלאן צׄון אין בשנוונד ונחמות בי פדירנד פֿלחאל שוכר ושבח גויינד דר פיש שכינה· פס אן כס כי גופֿתה בוד כי משיח הם אוש בי כושנד· ויו׳ית׳ שמ׳ אז אסמאן אשכארה שווד ואז ציון ובית המקדש באנגי עטים ואואזי בוזורג פיידא שווד ויו׳ אז המה גׄמאעת ישראל ראצׄי באשד וירושלם פרדה אז אסמאן פֿרו הילד· ופיידא בווד שאךׄ ורישה ישי יעני משיח בן דוד ע׳ה׳ צׄון כי מקרא מי פֿרמאיד וברוח שפתיו ימית רשע· יעני בבאד לביאן אוי בי מירד טׄאלם· ומשיח בן יוסף כושתה שווד וטׄאהר שווד עלם משיח בן דוד ע׳ה׳ ובי כושד המה לשכר גוג ומגוג ובי אייד אליהו ז״ל בבישארת ישראל זנדיגאן ומורדיגאן ובית המקדש אבדאן וא כונד ומצר ויראן בווד· ובית המקדש באקי מאנד· ומשיח בן דוד ואליהו וזרבבל ע׳ה׳ בר סר הר הזתים רוונד· ומשיח רא אליהו פֿרמ׳[1] תא בוק זננד ואזאן רושנאיי כי דר ששת ימי בראשית בוד באז דידאר אייד ומ···ב[2] צׄון כׄוורשיד בווד ויו׳ אסותא שלימה פֿרסתד בהמה רנגׄוראן ישראל· ודודום כי בי זנד אליה ז״ל מורדיגאן רא באז זיחאנד ואז כׄאך בר כׄיזנד והמה יך דיגר רא בי שנאסנד זן ושוהר פדר ופוסר בראדר בא בראדר המה פיש משיח איינד אז צׄהאר כנארה עאלם אז משרק ומגׄרב ושמאל וגׄונוב אבר באל סימורגׄ חאטׄר איינד ישראלאן רא בפיש משיח· סתוני אתשין אז בית המקדש ברידאר אייד בנישאן תא הר כסי רא כי אין בינד בי דאנד כי בית המקדש אן סאעת בדיד אמדה תא אימאן אוורד· בוק סהום כי בי זנד שכׄינה פיידא גרדד ובוק צׄהארום כי בי זנד כוההא האמון באשנד יעאלם רא ראסת בי איסתד כוה תבור וכרמל והרמון והר

---

[1] für פֿרמאיד [2] Die Hds. ist an dieser Stelle schadhaft. Ich vermuthe ומאהתאב und übersetze so.

liten dies hören werden und den Trost empfangen, werden sie sogleich Dank und Lob vor Gott verkünden.

Darauf werden sie den, der sich für den Messias ausgegeben, tödten. Und Gott wird vom Himmel erscheinen, und vom Zion und aus dem Heiligthume wird ein grosses Geräusch und eine mächtige Stimme hörbar werden. Und Gott wird am gesammten Israel Wohlgefallen haben. Er wird das enthobene Jerusalem vom Himmel herablassen, und der Zweig und Sprössling Isai's, das heisst der Messias, Sohn David's wird erscheinen, so wie es in der Schrift heisst: וברוח שפתיו ימית רשע, d. h. „durch den Hauch seiner Lippen stirbt der Böse“ (Jes. XI, 4). Und der Messias, Sohn Joseph's wird getödtet werden und die Fahne des Messias, Sohns des David, wird erscheinen. Derselbe wird das ganze Heer Gog und Magog's tödten. Elias wird kommen mit froher Botschaft für Israel, die Lebendigen und die Todten; er wird das Heiligthum wieder aufbauen und Aegypten wird verwüstet werden, aber das Heiligthum wird bestehen.

Der Messias, Sohn David's und Elias und Serubabel werden sich auf den Gipfel des Oelberges begeben. Der Messias wird dem Elias befehlen die Posaune ertönen zu lassen; der Glanz der in den sechs Schöpfungstagen herrschte, wird wieder sichtbar werden und der Mond wird wie die Sonne sein, und Gott wird vollkommene Genesung allen Leidenden Israels senden. — Der zweite Posaunenschall, den Elias hervorbringen wird, wird die Todten lebendig machen; sie werden sich aus dem Staube erheben und alle werden einander wieder erkennen: Mann und Weib, Vater und Sohn, Bruder und Bruder. Alle werden zum Messias kommen, von den vier Enden der Welt, von Osten und Westen, von Norden und Süden; auf den Flügeln des Simurg werden die Israeliten zum Messias gelangen. Eine Feuersäule wird aus dem Heiligthume hervorkommen, zum Zeichen für Jeden der sie sieht, dass das Heiligthum zu jener Stunde erschienen, damit er überzeugt werde. — Bei dem dritten Posaunenstosse, den er hervorbringt, wird der Glanz Gottes sichtbar werden, und beim vierten Posaunenstosse werden die Berge zur Ebene und dem Erdboden gleich werden: der Tabor, der Karmel,

הזיתים ואז כוה תא כוה ח׳ פֿרסנג בוד ובית המקדש בדיד אייד
צֿונאן כי יחזקאל ע׳ה׳ גופֿת׃ ואן דר זרין כי דר זמין פֿרוד שודה
בוד דו מלאך בי איינד ובפֿרמאן יו׳׳ אז זמין בר אוורנד ובר
אויזנד צֿונאן כי קדים בודה׃ ואברהם אבינו ע׳ה׳ אז ראסת בי
איסתד ומשה ר׳ע׳ה׳ ומשיח בן דוד ע׳ה׳ אז צֿפ וישראלאן אנגֿאי
איסתנד׃ ופס משיח באברהם בי גויד כי אישאן פֿרזנדאן תו
הנד והמצֿונאן משה ר׳ע׳ה׳ גויד כי אינאן ישראל דוסת תו הנד׃
פס אברהם ישראלאן בי בינד ובמשיח גויד כי אינאן פֿרזנדאן
מן הנד צֿון קול פסוק זרע אברהם אהבי׃ וישראלאן שאדי
כונד ומדח יו׳׳ גוינד ושוכר גוינד כי ראסתיגר הסת כֿודאי כי
הר[1] צֿי אוי פדירופֿת אבאז אימא כרד׃ הזאר וש׳ סאל דעוות
משיח כֿוורנד׃ ובית המקדש אבֿדאן בוד כי המה כֿלק כֿבר
ישראלאן שנוונד דַה בְדַה וביסת בי אינד פיש ישראלאן
וגוינד כי אימא צֿי גֿו[רה][2] וגונאה כרדהים כי אימארא דר דעוות
נה כֿאנדיד׃ ואינאן כי בי אינד צדיקאן אומות העולם אישאן
באשנד׃ והר גֿאי כי יכי אז ישראלאן בינגד אז פיש באז שונד
וסגֿדה ברנד ודר פושתש גירנד ובפיש מלך המשידה ברנד
בתופֿחה[3] תא המה ישראלאן גֿמע איינד פיש משידה דר בית
המקדש ואנהא כי אז דין ישראל גשתהנד כֿגֿיל שונד ושרמסאר
תא הר כי אישאן בינד בשנאסד ואנגושת נומאי כֿלק מי באשנד
צֿונאן כי פסוק מי גויד׃ ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי
כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר׃ פס
אישאן כי עול גלות כשידהנד ודין ושרט ישראלי בגֿאי אבֿורדנד

---

[1] Dieses Wort habe ich durch Conjectur hergestellt; denn die Hds. ist an dieser Stelle schadhaft.

[2] Die zwei letzten Buchstaben dieses Wortes habe ich durch Conjectur wieder herstellen müssen.

[3] Ich betrachte dieses Wort als Corruption von توحية

der Hermon und der Oelberg; und von einem Berge zum andern acht Parasangen sein. Das Heiligthum wird erscheinen, so wie Hesekiel es verkündet. Und jenes goldne Thor, welches in der Erde verborgen worden war, wird auf Befehl Gottes von zwei Engeln heraufgebracht und aufgehängt werden, wie es früher gewesen.

Unser Vater Abraham wird auf die rechte Seite treten, und Moses, unser Lehrer, und der Messias, Sohn Davids, auf die linke, und die Israeliten werden sich dort aufstellen. Dann wird der Messias zu Abraham sprechen: Sind diese deine Söhne? Und zu Moses, unserm Lehrer, wird er so sprechen: Ist dieses Israel dein Freund? Da wird Abraham die Israeliten anblicken und zum Messias sagen: Diese sind meine Söhne, so wie es in der Schrift heisst: זרע אברהם אהבי. —

Die Israeliten werden fröhlich sein und Gott loben und preisen und sagen: Gott ist gerecht; denn alles was er versichert, hat er an uns gethan.

Tausend und dreihundert Jahre werden sie das Festmahl des Messias geniessen, und das Heiligthum wird vollendet sein. Denn alles Volk wird von den Begebenheiten der Israeliten hören, und sie werden zu zehn und zu zwanzig zu den Israeliten kommen und sprechen: Welche Missethat und Sünde haben wir verübt, dass ihr uns zum Feste nicht geladen? Die also kommen, werden die Gerechten von den Völkern der Erde sein. Ueberall, wo sie einen Israeliten sehen werden, werden sie vor ihm zurückweichen, ihm Verehrung beweisen, und ihn auf den Rücken nehmen und ihn in Eile zum König Messias bringen. So werden alle Israeliten vor dem Messias im Heiligthume sich versammeln. Diejenigen aber, welche vom israelitischen Glauben abgefallen, werden Schmach und Schande haben, so dass es ein jeder, der sie sieht, erkennen wird, und sie werden vom Volke mit Fingern gezeigt werden, so wie es in der Schrift heisst: „Und sie werden gehen und sehen die Leichname der Männer u. s. w. (Jes. LXVI, 5.)

Dann werden diejenigen, welche das Joch der Gefangenschaft getragen, und die israelitische Religion bewahrt, froh

שאד וכֿורם באשנד ואן גונאה כאראן אז פיש כֿווד ראנדה כוננד
וגוינד כי בי רוויד אימא אז שומא ביזאר הסתים ואישאן רוי
סיאה וכֿואר וכֿלק בי באשנד· בעד בי רוונד בעמק יהושפט תא
רוז יום דין הגדול· וישראלאן הזאר וסי צד סאל דר [י]מות
המשיח סור ודעות ודוולת ובוזורגוואריֿ ושראפת באש[1] תא
יום דין הגדול· פס אן רוז תאריך וסהמגין בי באשד צֿון
רושנאיי [צֿ]ראג רושנאיי דהד· פס הק׳ב׳ה׳ דידאר כונד גן עדן
וגיהנם· כי פיש אז עולם אפרידי· גן עדן ז׳ דר בוודי· וגהנם ג׳
דר בווד ורוז דאוורי המה כֿלקאן דר פיש שכינה בי איסתנד
והר כסי כי גונאהי כרדה באשד דר פיש אייד הר ישראלי כי
בישראלי איסתידה אייד· ג׳ דר גיהנם יכי אברהם בריש איסתד
ויכי יצחק ויכי יעקב ע׳ה׳ והאגת כֿואהנד וגוינד אי יו׳ עהד
ושרטי כי כֿווד כרדהי יאד כון צֿונאן כי דר כלאם כֿאץ יאד
כרדהסת צֿון כי גופת וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי
יצחק ואף את בריתי אברהם והק׳ב׳ה׳ לאודה אישאן בשנוד
וקבול כונד וישראלאן רא אז גונאה עפו כונד באברהם בכֿשד
הר[כי] תוכֿם פאך בווד והמה ישראלאן בגן עדן רוונד· דיגר
גונאהכאראן אישאן רא גוינד אי נביאן כי אז אימא כי מארא
פסול כרדיד אישאן היץ׳ גֿואב שאן נה באשד· ויך סר אישאן
רא בגהנם פרסתנד· וגיהנם רא הפת טבקה בווד טבקה זירין
גֿאי אנהא הסת כי כֿליף תורה כרדה באשנד· וטבקה דוזום
גֿאי פושעים בווד· וטבקה סהום אן כס כי יקין אבר ישראלי
נה דורוסת באשד· וטבקה צֿהארום כאפראן כי טאעת כֿודאי
נה כרדה באשנד· וטבקה פגֿום רשעי ישראל אנהא כי רוספי

---

[1] abgekürzt für באשד oder באשנד

und glücklich sein und jene Sünder von sich wegtreiben und zu ihnen sprechen: Gehet, wir hassen euch. Ihr Gesicht wird schwarz und abschreckend und verzerrt sein. Da werden sie in's Thal Josaphat sich begeben und dort bleiben bis zum Tage des grossen Gerichts. Die Israeliten aber werden in den tausend und dreihundert Jahren des Zeitalters des Messias, Wohlleben, Feste, Glück und Grösse und Ehre haben bis zum grossen Gerichtstage. Aber jener Tag wird finster und fürchterlich sein, wenn nur der Glanz der Fackel leuchten wird. Da wird Gott das Paradies und die Hölle sichtbar werden lassen, die er vor der Welt geschaffen. Das Paradies wird sieben, die Hölle drei Thore haben. Und am Tage des Gerichts wird alles Volk vor den Glanz Gottes treten, und jeder, der eine Sünde begangen, wird sich gegenüber einem Israeliten stellen, der beim Judenthum geblieben (?). An die drei Thore der Hölle werden, an das eine Abraham, an das andere Isaac und an das dritte Jacob sich stellen und beten, sprechend: O Herr, gedenke des Versprechens und des Bundes, den du selbst gestiftet, so wie es in der heiligen Schrift heisst: „Und ich gedenke meines Bundes mit Jacob u. s. w.“ — Gott wird ihr Flehen erhören und den Israeliten ihre Sünde vergeben. Dem Abraham wird er jeden überlassen, der aus reinem Samen ist, und alle Israeliten werden in das Paradies eingehen. Dann werden die Sünder zu ihnen sprechen: O Propheten, die ihr von uns seid, ihr verstosset uns! Es wird ihnen keine Antwort zu Theil werden, und man wird sie auf einmal in die Hölle senden. — Die Hölle aber wird sieben Abtheilungen haben. Die unterste Abtheilung wird der Aufenthalt derjenigen sein, welche das Gesetz geändert haben werden. Die zweite Abtheilung wird der Aufenthalt der Missethäter sein. Die dritte für denjenigen, dessen Glauben an das Judenthum nicht aufrichtig sein wird. Die vierte für die Ungläubigen, die Gott nicht gehorcht haben werden. Die fünfte Abtheilung ist für die Missethäter Israels, welche Hurerei und Ehebruch begangen haben werden. Die sechste ist für die Völker der Erde, für diejenigen welche heuchlerisches Gebet, Heuchelei und Verstellung geübt haben werden. Die siebente Abtheilung ist für denjenigen,

באריגי כרדה באשנד ובר אשת איש בתר · וטבקה ששום
אומות העולם אנהא כי דעוי זוהד וזאהדי וזראקי כרדה באשנד ·
וטבקה הפתום כסי כי דר מיאן [ישראלא]ן דַּיָּנוּת וגאורת
כרדה באשנד ועמל׳ אוי בד בודהסת · ובאקי ישראלאן המה
עולם הבא בהר גירנד · וניז רשעי ישראל המה עוקובת גיהנם
בי יאבנד · ובעד כלאץ שונד אז עוקובת · ואישאן רא ניז בהר
גירנד אבאז בראדראן זירא כי נסל אברהם יצחק ויעקב ע׳ה׳
פנאה[1]) נה שונד אֶל בָּם · יעני שלינה לודאי דר מיאן אישאן
הסת · צׄי מעני אן סבברא · יעני כי נג׳לסג׳אל׳ כי אוי סרנג[2])
גהנם הסת פיש לודאי איסתד וגויד אי רבון העולמים בהמה
אומה ולשון מוסלט כרדהי מרא כי באטש בי סוזאנם אישאן רא ·
ואין יך אומה כי ישראל הנד צׄי סבב הסת כי מרא באישאן
מוסלט נמי כוני תא[3]) הק׳ב׳ה׳ אוירא גׄואב דהד כי גׄומלה אומה
ולשון דר חוכם תו כרדהם אלא ישראל כי חוכם תו בר אישאן
ניסת · פס גׄואב גויד גהנם כי בצׄי סבב · גויד כי בסבב אן כי
אישאן בתורה לאנדן משגׄול שודהנד ומן אישאן רא עזיז מי
דארם אבר אלאבדין · שנ׳ מרחוק יו׳י נראה לי ואהבת עולם
אהבתיך על כן משכתיך חסד · וניז שלינה דר מיאן אימא מסכן
גירד · שנ׳ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם · המקום ברוך הוא
ברחמיו הרבים ובחסדיו הגדולים ובטובו הנאמנים גׄמיע באז כונאד
פראגנדיגאן ישראל אז צׄהאר כינארה עאלם · בזמן קריב ואמרו אמן ·
ויקיים עלינו מקרא שכתוב בונא ירושלם יו׳י נדחי ישראל יכנס ·

ברוך יו׳י לעולם אמן ואמן

תמת חזק ·

---

1) für فنا 2) für سرهنگ 3) Dieser Theil bis zu Ende der Hds. ist von jüngerer Hand.

welcher inmitten Israels verdorben und hochfährtig gewesen sein und dessen Handeln schlecht gewesen sein wird. Alle übrigen Israeliten werden des künftigen Lebens theilhaftig sein. So werden nun alle Missethäter Israels die Strafe der Hölle finden; dann werden sie von der Strafe erlöst und wieder mit ihren Brüdern vereinigt werden; denn die Abkömmlinge Abraham's, Isaac's und Jacob's werden nicht vernichnichtet werden: „Gott ist in ihnen“, das heisst, der Abglanz Gottes ist in ihnen. Welche Bedeutung hat dies? Folgende: Der Verleumder[1]), der das Haupt der Hölle ist, wird vor Gott treten und sprechen: O Schöpfer der Welten, du hast mir alle Völker und Raçen übergeben, dass ich sie durch Feuer verbrenne; aus welchem Grunde hast du mir dieses eine Volk Israel nicht (auch) unterworfen? Da wird Gott ihm antworten: Ich habe alle Völker und Raçen in deine Gewalt gegeben, ausgenommen Israel, über welches du keine Gewalt hast. Die Hölle wird erwidern: Aus welchem Grunde? Gott wird sprechen: Deshalb, weil sie sich mit Lesen des Gesetzes befasst und weil ich sie liebe in alle Ewigkeit. So wie es heisst: „Von ferne erschien mir Gott, u. s. w.“ (Jer. XXXI, 3). Ferner, Gott hat seinen Aufenthalt unter uns gewählt, so wie es heisst: „Sie hatten mir ein Heiligthum gebaut und ich wohnte unter ihnen.“

Gelobt sei Gott wegen seiner vielen Barmherzigkeit und grossen Gnade und beständigen Güte. Möge er die Zerstreuten Israels von den vier Enden der Erde wieder vereinigen in nächster Zeit: sprechet Amen. Möge er für uns das Schriftwort erfüllen, welches heisst: „Gott erbauet Jerusalem u. s. w.“ (Ps. CXLVII, 2.). Gelobt sei Gott in Ewigkeit. Amen. Amen.

---

1) נגרסגאל, zusammengesetzt aus نغر und سگال

Raschi's Einfluss

auf Nicolaus von Lira und Luther

in der Auslegung der Genesis.

Von Professor **Dr. Siegfried.**

Unter den jüdischen Auslegern erscheint Raschi als der erste, der es für die hauptsächlichste Aufgabe des Exegeten erkennt den Wortsinn der Schrift (פשט. פשוט.) zu ermitteln. — Er spricht sich hierüber an verschiedenen Stellen in seinem Bibelcommentar deutlich und energisch aus. — So sagt er zu Genes. 3, 8:

יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב״ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו

Gen. 4, 8: ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא

u. a. mehr.

Doch beschränkt er sich keineswegs auf die Verfolgung dieses Ziels, sondern theilt daneben aus dem reichen Schatze herkömmlicher allegorischer Bibelerklärungen (dem Midrasch) mancherlei mit, ohne es sich selbst darum anzueignen. Ueber die Litteratur welche ihm zu Gebote stand und aus welcher er schöpfte, giebt Zunz's Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums; Bd. I. Heft 2. p. 292—322 eine Uebersicht. Sein Einfluss auf Nicolaus v. Lira ist im höchsten Grade bedeutend. Derselbe entnahm aus ihm vorzugsweise die Kenntniss des Midrasch und empfing von ihm die philologische Richtung seiner Exegese wie er selbst im Prolog 2 de intentione autoris et modo procedendi bemerkt, wo er auf Beides hinweist mit den Worten: „intendo non solum doctorum catholicorum sed etiam hebraicorum explicationes maxime Rabbi Salomon, qui inter doctores hebraeos locutus 'est rationabilius ad declarationem sensus literalis (פשט) inducere. Aliqua etiam dicta hebraeorum valde absurda (מדרשי אגדה) ali-

quando licet valde raro interponam, non ad tenendum ea vel sequendum, sed ut per haec appareat, quanta caecitas contigerit in Israel secundum dictum Pauli apostoli ad Rom., propter quod etiam dictis Hebraeorum non est inhaerendum nisi quantam rationi consonant et literae veritati."

Wie Raschi erklärt Lira es für seine Hauptaufgabe den Wortsinn der Schrift festzustellen: (intendo circa literalem sensum insistere) und wie jener den Midrasch führt er neben der Erklärung des Wortsinns im traditionellen Interesse die expositiones mysticas der Kirche an. — Von den letztern zeigt er sich nun allerdings, wie dies sehr erklärlich ist, mannigfach abhängig und wir können ihm den Ruhm überhaupt nicht zusprechen sein oben ausgesprochenes Princip überall streng und correct durchgeführt zu haben. Schon im Prolog bringt er Verwirrung in seine hermeneutische Methode durch den Anschluss an die 7 Regeln der Schriftauslegung, welche Isidor de summo bono c. 20 aufstellt. Wenn er hier der ersten dieser Regeln gemäss die Möglichkeit setzt, dass eine Stelle zugleich auf Christus und auf seinen mystischen Körper — die Kirche — gehen könne, oder gar annimmt nach regul. 3 de spiritu et litera, dass sub eadem litera der sensus historicus et mysticus festzuhalten sei, oder gar dass es einen duplex sensus literalis geben könne, wie in 1 Chr. 17, 13, wo buchstäblich ebensowol von Salomo als von Christus die Rede sei [1]: so kann man in alle diesem nur ein Verlassen des eignen richtig erkannten Prinzips finden und einen Rückfall in die Gebundenheit durch die traditionelle kirchliche Auslegung, wie ja Lira selbst ausdrücklich versichert, dass er nur das-

[1]) vgl. auch den im 1. Prolog gemachten Unterschied zwischen scriptura exterior = sensus literalis und scriptura interior = sensus mysticus vel spiritualis. Ausdrücklich wird hier von Lira bemerkt: „habet tamen iste liber hoc speciale quod una littera continet complures sensus." — Vgl. auch zu Genes. 15, 5 considerandum est, quod in hoc passu et consimilibus est uno modo duplex sensus literalis: unus de bonis terrenis, quae minus principaliter et manuductive promittuntur, alius de spiritualibus seu aeternis quae principaliter intenduntur .... tamen aliquo modo potest dici unus, quod secundum philosophiam, ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum.

jenige als bestimmt und sicher hinstellen wolle, was durch die Schrift oder durch die Autorität der Kirche festgesetzt sei, alles andere möge man ansehen als scholastice et per modum exercitii dicta und wolle er alles von ihm Gesagte correctioni sanctae matris ecclesiae unterwerfen. — In der That zeigt sich denn auch Lira's Schriftauslegung stark durch das kirchliche Dogma bestimmt. So löst er Genes. 3, 3 die Frage, wie es komme dass Eva nicht schon vor dem Essen der Frucht den Verlust ihrer Gerechtigkeit gewahr werde, da derselbe doch bereits innerlich eingetreten sei, durch die dogmatische Unterscheidung: gratia gratis data potest remanere cum peccato mortali, licet gratia gratum faciens tollatur. — Ibid. v. 7 sagt er in Bezug auf die Oeffnung der Augen: „habebant prius notitiam speculativam boni et mali . . sed non notitiam experimentalem . . . subtracta iustitia originali statim senserunt rebellionem carnis ad spiritum.“ Gen. 15, 6 sagt er quod fides formata per dilectionem illa sola est, quae vere iustificat mentem formaliter u. a. m.

Seine Abhängigkeit von der Scholastik zeigt sich zunächst in der Ueberladung seines Commentars mit einem weitschweifigen und unfruchtbaren Schematismus. So beginnt z. B. die Auslegung von Genes. cap. 3 mit folgenden Divisionen und Subdivisionen des Stoffs: Primo describitur transgressio culpae, secundo inflictio poenae, tertio transfusio miseriae. Circum primum primo describitur conditio temptatoris, secundo processus temptationis, tertio actus transgressionis. Hernach ad 2: hic describitur inflictio poenae quantum ad impositionem mali nocivi, et primo quantum ad serpentem, secundo quantum ad mulierem etc. etc.

Sodann aber beweist Lira seinen Zusammenhang mit der Scholastik durch die Hineinziehung dialektischer Spitzfindigkeiten und philosophischer Subtilitäten in die Bibelerklärung. So spricht er sich zu Gen. 1, 18 über die Ansicht, nach welcher die himmlischen Körper denselben Stoff hätten als die elementaren, in folgendem Jargon aus: „Ad primum, cum dicitur actus est qui distinguit, dicendum quod omnis distinctio est per actum, non tamen oportet, quod sit semper per actum actualiter informantem; materia igitur coeli et materia cor-

ruptibilium differunt in quantum sunt in potentia ad actus diversarum rationum, quod forma coeli est actus inseparabiliter informans, non autem forma elementi vel mixti. Ad secundum dicendum, quod materia corporis coelestis nobilior est materia mixti vel elementi, non per aliquam formam vel actum actualiter informantem, si consideratur omni forma subtracta: sed per relationem seu aptitudinem ad nobiliorem actum seu formam. — Ob sich hierbei zu irgend einer Zeit irgend jemand hat etwas Bestimmtes denken können, lassen wir dahin gestellt.

Trotz alledem kann aber Lira das Verdienst nicht abgesprochen werden für die christliche Exegese des A. T. das allein richtige hermeneutische Prinzip: „die Erforschung des Wortsinns" zuerst hingestellt zu haben, wie er solches aus dem Studium des Raschi kennen gelernt hatte.

Wie Lira aus Raschi so hat in noch höherem Grade Luther seine Kenntniss jüdischer Auslegungen der Genesis fast ausschliesslich aus Lira[1]) geschöpft. Ausdrücklich führt er dergleichen als aus Lira entnommen an zu Genes. 1, 7. 26. 2, 22. c. 3, 14. c. 4, 4 (die gnadenreiche Annahme des Opfers) v. 8. 13. 15. 17. 23. 24. 25. 26. — c. 5, 22. 28. 32. — c. 6, 2. 6. 16 (Eintheilung der Arche) c. 7, 4. 11. 12. c. 8, 4. 22. c. 9, 4. c. 10, 26. c. 11. 27. 28. 32. c. 14, 18. 22. 23. c. 19, 3. 12. 25. 37. 38. c. 23, 1. c. 24, 28. c. 27, 35. c. 28, 11. c. 29, 11. c. 31, 19 (Teraphim) c. 36, 33 (Jobab) c. 37, 2. c. 38, 1. c. 43, 32. — Aber auch an andern Stellen, wo Luther den Lira nicht ausdrücklich als Quelle erwähnt, stammen doch seine jüdischen Notizen lediglich aus diesem, wie Gen. 3, 16. c. 4, 4 (Beschaffenheit des Opfers des Abel und des Kain) v. 5. 6. c. 6. 16 (vom Fenster in der Arche) c. 10, 14. c. 11, 7 (Erklärung des Plurals in der Rede Gottes) c. 12, 14. 17. c. 14, 13 (von Og) c. 16, 4. 11. 13. c. 18, 22. c. 19, 33. 35. c. 21, 7. c. 22, 2. 3. (Elieser und Ismael) v. 13. 18. c. 23, 1. c. 24, 63. c. 25, 1 (Ketura) c. 26, 8. c. 32, 24 (Deutung auf Esau) c. 35, 22. c. 36, 14, 24. c. 39, 1. 24. c. 40, 43 (Abrech)

[1]) Nur in Genes. 1, 26. c. 8, 11. c. 25, 30 (s. u. z. d. St.) zeigt er sich unabhängig von Lira.

c. 42, 23. 24. c. 43, 33. c. 47, 2. c. 48, 7. c. 49, 10 (Siloh) v. 15 extr. v. 21. c. 49, 26. c. 50, 10.

Bisweilen zieht Luther jüdische Auslegungen andern vor ohne sie als solche zu erkennen: z. B. c. 8, 16. c. 10, 9. c. 11, 5 (Adams Kinder) c. 12, 5. 20. c. 13, 1. 18. c. 14, 7 (Mispat und Hazezon Thamar) c. 17, 17. c. 18, 1. 9. 21. 32. c. 19, 30. 31. c. 20, 2. 16. c. 21, 9. c. 22, 3. c. 25, 17. c. 27, 35. c. 28, 19. c. 31, 19. c. 33, 8. c. 34, 13. c. 38, 2. c. 45, 20. c. 47, 21. c. 49, 17.

Einige Stellen finden sich, bei denen er seine jüdischen Kenntnisse aus Hieronymus schöpfte: so zu c. 23, 2. c. 26, 26. c. 35, 21, andere wo er Santes Pagninus als Quelle angibt z. B. c. 6, 3 (jadon v. Neden.)

Aber auch abgesehen von den jüdischen Einflüssen folgt er der Auslegung Lira's in sehr vielen Fällen. Kaum findet sich in der ganzen Exegese Luthers zur Genesis ein Vers, bei dessen Auslegung er nicht den Lira zu Rathe gezogen hätte, und in der Bestimmung des Wortsinns schliesst er sich in der Regel an ihn an. Das neu Hinzukommende bei Luther besteht lediglich in der dogmatischen Betrachtung der biblischen Geschichte. Er sieht hier allenthalben den Gegensatz zwischen der katholischen und evangelischen Kirche vorgebildet: sowol im Verhältniss von Kain und Abel (s. zu c. 4, 11), als in der Geschichte Noahs (s. zu c. 6, 9) oder der Erzväter u. a. m.; auch findet er bei allen Gelegenheiten eine Andeutung über Werk- und Glaubensgerechtigkeit, und darin eine Veranlassung sich weitläufig zu wiederholten Malen hierüber auszusprecheu und namentlich eine Polemik gegen das Mönchswesen einzuflechten (s. z. B. zu Gen. 5, 22 u. ö.)

Obwol er zu Genes. c. 15, 7 das richtige hermeneutische Prinzip, nämlich das der Ermittelung des buchstäblichen historischen Sinnes aufstellt, so geht doch ihm selbst die zur richtigen Handhabung desselben sehr wichtige Fähigkeit ab sich von seinen eigenen Gedanken los zu machen und in die Anderer zu versenken, so dass Richard Simon hist. crit. du V. T. l. 3. c. 14. p. 432 (ed. Rotterdam 1685) nicht mit Unrecht von ihm sagt: „il n'a le plus souvent consulté que les préjuges dont il étoit rempli.“ Auch hat er sich die Eigen-

thümlichkeit dieses Prinzips wenig klar gemacht, wenn er zu Gen. 4, 13. c. 16, 12 behauptet, man müsse vorher das Verständniss der Sache haben und alsdann mit demselben an die Auslegung der Worte der Schrift herangehen, was, bei Lichte betrachtet, nichts anderes besagen will als: man muss die Worte der Schrift nicht auslegen sondern etwas in sie hineinlegen.

Sieht man dagegen davon ab, dass es sich um eine Auslegung der Genesis handelt, und betrachtet man die Geistesergüsse Luthers zu den einzelnen Versen des 1. Buchs Mose rein als solche so wird man sich über die Tiefe und Ursprünglichkeit der Gedanken nicht genug wundern und sich an der wie ein Brunnquell sprudelnden Frische des Geistes nicht genug erfreuen können.

Cap. I.

v. 1. בראשית. In principio. Die Erklärung Lira's in principio „scilicet temporis vel productionis rerum“: beruht auf Raschi, der mit denselben Worten sagt: בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה וגו' „im Anfang der Schöpfung des Himmels und der Erde: da war die Erde wüst und leer“.

v. 7. ויעש אלהים את הרקיע. — Das Wort ויעש erklärt Lira nach Raschi als eine acquisitio dispositionis accidentalis. — Raschi sagt nämlich: Gott brachte den Himmel in Ordnung (תקנו) und rechtfertigt diesen Sprachgebrauch aus Deut. 21, 12, wo es heisse: ועשתה את צפרניה und sie soll sich ihre Nägel machen = in Ordnung bringen (vgl. übrigens unsere Ausdrucksweise: „sich die Haare machen“). Lira führt hierzu noch die Parallele Dan. 4, 27 an wo Nebucadnezar sagt: „dies ist die grosse Babel die ich erbaut habe“, obgleich er Babel doch nur erweitert habe. — Worin nun die dem Himmel am 2. Tage verliehene qualitas bestanden habe, sagt Lira, werde nicht im Texte ausgeführt, doch sei R. Salomo's Ansicht nicht zu verachten, dass darunter die soliditas zu verstehen sei. — Raschi erklärt nämlich das יהי רקיע in v. 6 = יחזק רקיע; es seien, sagt er, die am ersten Tage geschaffnen Himmel noch voll Bewegung gewesen, dann hätten sie sich am zweiten Tage vor dem Schelten des Herrn verdichtet wie Iob 26, 11 deutlich sage, dass die Himmels-

säulen am ersten Tage gewankt hätten, dann am zweiten vor dem Schelten des Herrn erstarrt wären.

v. 8. wirft Lira die Frage auf, warum hier die Formel fehle: „er sahe dass es gut war“. Die Meinung, es sei dies deshalb, weil die Zweizahl abweiche von der Einheit weist er ab, weil im Evangelium ja die Zweizahl laudabilis et mysticus numerus sei, wobei er wol an die paarweise ausgesendeten Jünger und ähnliches dachte. Auch die Ansicht, dass am zweiten Tage die Engel fielen, habe keinen Grund in der Schrift. Am besten sei es mit Raschi anzunehmen, diese Billigungsformel dürfe nur auf das „opus completum“ gehen, weshalb sie Gott hier verschweige hernach aber am dritten Tage zweimal setze (nämlich einmal v. 10 bei der Sammlung der Wasser und einmal v. 12 bei der Vegetation)[1]. — Luther führt in seiner Auslegung des 1. Buchs Mose zu c. 1. v. 8 diese Erklärungen auch an, entscheidet sich aber dahin, dass die abschliessende Formel v. 31 auch den Himmel mit unter sich begreife, zu v. 10 dagegen meint er, Gott lasse beim Himmel die Formel weg und setze sie bei der Erde, um zu zeigen wie viel mehr er auf die Ausschmückung unserer Wohnung bedacht gewesen, als auf die der seinigen.

v. 11. תדשא הארץ. Lira citirt hier 2 rabbinische Auslegungen, die des R. Josua, welcher meint die Erde sei im März geschaffen, weil dann die Erde anfange Kraut zu treiben, und die des R. Elieser, der die Schöpfung im September geschehen lässt, weil dann die Bäume Früchte mit Samen tragen. — S. Rosch haschana fol. 10 col. 2.
ר״ אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות· ר״ יהושע אומר בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות·
In Bereschith rabba Sect. 22 werden ebenfalls diese Ansichten angeführt und gesagt, dass beide darin überstimmen, dass Abel nur 50 Tage in der Welt war: die eine lasse ihn von Laubhütten bis Weihnachten (מן החג ועד החנוכה), die andere von Ostern bis Pfingsten (מן הפסח ועד העצרת) leben. — Lira wie auch Luther a. a. O. v. 11 lassen die Sache unentschieden.

---

[1]) Vgl. auch Jalkut (Frankf. A. 1687) c. 5: שלא נגמרה מלאכת הימים לפיכך כתב בשלישי שני פעמים כי טוב אחד למלאכת הימים ואחד למלאכת היום ·

v. 16 המארת הגדלים. — Die jüdische Ansicht, welche Raschi bringt, dass Sonne und Mond ursprünglich gleiches Licht hatten, der Mond aber wegen seines Uebermuthes [אמרה א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד] herabgesetzt wurde, widerlegt Lira damit, dass ja die Bestimmung beider Gestirne gewesen sei, den Unterschied zwischen Tag und Nacht hervortreten zu lassen. Bei gleichem Lichte wäre ja dieser weggefallen, indem es dann immer Tag gewesen sei.

v. 21. את־התנינים. Raschi führt eine Aggada an, dass damit der Leviathan gemeint sei, welche übrigens schon im Targum. Jeruschal. sich angedeutet findet, da dies hinzufügt ית לויתן ובר זוגיה דמתעתדין ליום נחמתא. Der Leviathan sei ursprünglich paarweise geschaffen, Gott habe aber das Weibchen getödtet und für die Frommen der zukünftigen Welt zum Genuss eingesalzen, da bei der Vermehrung dieser Thiergattung die Welt nicht würde haben bestehen können. Vgl. Baba bathra fol. 74, 2.

Lira bekämpft diese übrigens auch von Raschi nicht aufrecht erhaltene Ansicht sehr lebhaft, da sie noch unter der heidnischen Anschauung von einem seligen Leben stehe und da von Mose im A. T. nicht berichtet werde, dass er vor dem Herrn gegessen und getrunken habe.

v. 26. נעשה אדם. Lira hebt hervor, dass es bei der Menschenschöpfung nicht heisse producat terra, sondern faciamus hominem, weil die anima intellectualis nur von Gott per creationem herrühre.

Ganz ebenso sagt Luther zu v. 26 „Hier gebraucht Moses aber einer sonderlichen Art und spricht nicht: „„das Meer errege sich oder die Erde bringe herfür, sondern lasset uns machen““... Moses stellet und zeiget hier einen sonderlichen Unterschied zwischen diesen Thieren und dem Menschen, da er saget, der Mensch sei mit besonderem Rathe und Vorsehung Gottes geschaffen ... Darum hat Moses geistlicher Weise wollen anzeigen, dass wir geschaffen seien zu einem höheren und trefflicheren Leben“ u. s. w.

Die Beziehung des Plurals in נעשה auf die Engel weist Lira nach dem Vorgange Raschi's zurück, welcher sagt: כתב ויברא את האדם ולא כתב ויבראו; — Gott, heisst es als-

dann, redete mit sich selbst (Raschi מדבר ... עם עצמו), was denn Lira auf die pluralitas personarum in divinis deutet. — Ebenso Luther zu der Stelle. Derselbe erwähnt hier noch 2 jüdische Auslegungen des Plurals die Lira nicht hat: die eine fasst ihn als pluralis majestaticus, die andere lässt Gott sich mit der Erde berathen. Die erstere findet sich in Beresch. rabb. sect. 8 vgl. Jalkut (Frankfurter Ausgabe 1687) c. 14, wo auf die Frage, wie viel Götter die Welt schufen, geantwortet wird: „einer“ da es doch heisse ברא אלהים und nicht בראו א״, auf den Einwurf, dass doch aber dastehe: נעשה אדם wird erwidert, dass man gleichwol v. 27 lese ויברא אלהים und nicht ויבראו א״.

Die auch in Bereschith rabb. sect. 8 sich findende Annahme: Gott habe den Menschen zwiegeschlechtig geschaffen und dann getheilt [1]), wird von Raschi verworfen, da die Schrift ausdrücklich sage: Gott habe Mann und Weib zugleich am 6. Tage geschaffen: wie das geschehen sei, werde später an einer andern Stelle erzählt. — Lira verwirft jene Ansicht ganz mit denselben Gründen und fügt nur hinzu: solche Geschöpfe seien monstra die per accidens wol vorkämen, es sei aber nicht wahrscheinlich, dass Gott dergleichen schaffe, (wobei freilich vergessen wird, dass dies auch per accidens nicht ohne göttliche Mitwirkung geschehen kann).

Cap. II.

v. 22. ויבן Raschi's Bemerkung כבנין רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה wird von Lira gebilligt: et verum est eo, quod sicut aedificium latius est et grossius inferius et magis subtile superius: ita corpus mulieris grossius est in partibus inferioribus de communi cursu et subtilius et gracilius in superioribus. Lira leitet diesen Umstand ab von der debilitas calidi naturalis, die bei den Frauen stattfinde, welche es bewirke, dass ein grösserer Theil der Nahrung in den unteren Gegenden des Leibes zurückbleibe. Eine höchst selt-

---

[1]) Es heisst dort R. Jeremia Sohn Elcasars habe gesagt: אנדרוגינוס בראו, R. Samuel bar Nachman sagte: דיו פרצופין בראו ונוסרו וגו״

same physiologische Theorie! Vgl. Bereschith rabb. sect. 18 רב חסדא אמר בנה בה מגורות יותר מן האיש רחבא מלמטן וקצרה מלמעלן כדי שתהא מקבלת עוברים׃

Cap. III.

v. 7 weist Raschi darauf hin, dass das Aufthun der Augen im geistigen Sinne zu verstehen sei לענין החכמה דבר הכתוב׃ Lira: aperti oculi ad cognoscendum malum.

v. 8. לרוח היום׃ Hierzu führt Lira eine Erklärung an, nach der einige es als hora decima fassen. Auch diess findet sich bei Raschi, welcher sagt: והם סרחו בעשרית׃

v. 14. Raschi bemerkt von der Schlange: רגלים היו לו ונקצצו׃ Vgl. Beresch. rabb. sect. 19. קרטים היה עומד בקנה ורגלים היו לו׃ So Lira: prius habuit pedes et staturam erectam sed pedes sunt ei amoti, et sic reptando incedit. Auch Luther sagt: „dass sie nun auf der Erden kreucht, kömmt nicht von ihrer Natur her, sondern von der Verfluchung. . . . Es sei aber nicht so zu verstehen, als sei sie „aufgerichtet gegangen wie ein Mensch, sondern wie ein Hirsch oder Pfau.“

v. 16. עצבונך׃ Lira's Erklärung: „quod in portando fetum conceptum mulier patitur plures labores et miserias“, die auch Luther aufgenommen hat, indem er sagt: „es heisset Empfängniss dieselbe ganze Zeit, darinnen die empfangene Frucht im Leibe getragen wird und mancherlei schwere Anstösse und Krankheiten zuschlagen“, [1]) ist aus Raschi, der sie aber bei הרנך bringt, wo er bemerkt: זה צער העבור׃ Vgl. Beresch. rabb. sect. 20 wo sie bei עצבונך steht.

Cap. IV.

v. 1. ידע׃ Adam erkannte sein Weib schon vor der Vertreibung aus dem Paradiese. Raschi כבר קודם הענין של מעלה

---

[1]) Diese werden dann im Einzelnen für den, welcher dies etwa noch nicht wissen sollte, von Luther beschrieben.

Lira entscheidet sich dagegen für die katholische Ansicht quod primi parentes egressi sunt de paradiso virgines.

קניתי איש את יהוה· Raschi bemerkt: כמו עם יהוה כשברא אותי ואת אישי לבדו בראנו אבל בזה שותפים אנו עמו.

Aehnlich Lira: Possedi hominem per Deum, quod in prima formatione hominis nihil cooperata est mulier sed in generatione istius cooperata fuit. — Diese unzweifelhaft richtige Erklärung verlässt Luther, um die ganz unhaltbare und sprachwidrige aufzustellen: „ich habe überkommen den Mann des Herrn.

v. 3. מפרי האדמה· Vgl. Bereschith rabb. sect. 22. מן הפסולות לאריס רע שהיה אוכל את הבכורות ומכבד למלך את הסייפות Raschi sagt: מפרי מאי זה שבא לידו לא טוב ולא מבחר· So auch Lira: de fructibus terrae sc. de pejoribus et corrosis, Abel habe de melioribus animalibus ein Opfer gebracht.

v. 4. וישע· Raschi: ירדה אש ולחכה מנחתו· So auch Lira: percepit per ignem inmissum a deo consumentem oblationem Abel, unter Hinweis auf Theodotion's Uebersetzung ἐνεπύρισε und Anführung der Stellen Richt. 6, 21. 1 Kön. 18, 38. 1 Chron. 7, 1. — Vgl. übrigens auch Hieron. quaestiones in Genes. ad h. v. — Auch Luther bringt diese Erklärung und billigt sie.

v. 6. ואתה תמשל־בו· Raschi: אם תרצה תתגבר עליו Lira: „Tu poteris devincere peccatum quia nullus peccat nisi volens.“ Luther erklärt diese Auslegung für eine grosse Narrheit, begeht aber die noch grössere: den Kain vermahnen zu lassen, er solle die Sünde besiegen, obwol Kain das aus eigner Kraft nicht könne.“

v. 8. Das fehlende Gespräch Kain's mit Abel wird von Raschi ergänzt:

נכנס עמו בדבר ריב ומצה להתעולל עליו להרגו

Lira führt diese Erklärung an, lässt sie aber auf sich beruhen.

v. 13. nimmt Raschi als Ausdruck der Verwunderung Kains. — Er sagt: בתמיה אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני אי אפשר לטעון vgl. Beresch. rabb. sect. 22. Lira: estne peccatum meum tantum, quod non possim mereri veniam. Luther bringt diese rabbinische Auslegung aus Lira, bekämpft

sie aber heftig und macht den Rabbinen den Vorwurf, dass sie wol grammatici aber keine theologi seien, was in dieser Allgemeinheit wol eher umgekehrt richtig sein dürfte. — Er folgt der von Lira gleichfalls beigebrachten katholischen Auslegung, welche diese Aeusserung Kain's als Ausdruck der Verzweiflung fasst.

v. 15. שבעתים יקם· Siebenfache Strafe, meint Lira, sei undenkbar, es seien bei „omnis qui occidit Cain“ die Worte zu ergänzen „graviter punietur.“ 'ש sei = in fine septem generationum, weil zu dieser Zeit Kain von Lamech aus Versehen erschlagen sei. So Raschi לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו שיעמד למך מבני בניו ויהרגהו vgl. Tanchuma: קין שהרג מזיד נתלה לו עד שבעה דורות וג"

אות· — Lira: in faciem Cain signum impressit quo cognoscebatur ab omnibus fratrem suum innocentem occidisse et sic abominabilis omnibus reddebatur. Raschi: חקק לו אות משמו במצחו·

Daneben hat Lira die Auslegung „tremorem horribilem omnium membrorum“, welche Luther aufnimmt. — Die Rabbinen sind über das Zeichen verschiedner Meinung: R. Juda meint es sei ein Schein um das Haupt gewesen, R. Nehemja es sei der Aussatz gewesen, der Exod. 4 ein אות genannt werde, R. Jose: lässt ihm ein Horn wachsen. vgl. Beresch. rabb. sect. 22.

v. 17. Lira führt als rabbinische Erklärung an: „Eva habe immer Zwillinge geboren, und aus ihren Töchtern sei Kain's Weib.“ Dieselbe erwähnt auch Luther. s. ad h. v. Sie findet sich in Beresch. sect. 22. עלו למטה שנים וירדו שבעה קין ותאומתו והבל ושתי תאומותין·

תוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר קין עיקר והבל על ידי שהוא תוספת דכתיב ותוסף ללדת נולד הוא ושתי תאומותיו·

vgl. Beresch. rabb. sect. 61.

v. 23. 24. Die jüdische Aggada über Lamech, welche sich auch Jalkut I, 38 findet: „Lamech, vor Alter blind, sei von Tubal-Kain auf die Jagd geführt und habe hier den wie ein Wild umherirrenden Kain aus Versehen getödtet. Darauf habe er vor Schmerz die Hände zusammengeschlagen und dabei den kleinen Tubal-Kain, der zufällig dazwischen

gerieth, getödtet", hat Raschi folgendermassen gewendet: Die Weiber Lamech's hätten sich von seinem Bette getrennt wegen dieses doppelten Mordes und dieser hätte sie beschwichtigt, er habe diese Thaten nicht absichtlich sondern aus Irrthum begangen.

הלא שוגג אני ולא מזיד לא זהו פצעי ולא זהו חבורתי ·

Lira und Luther führen beide diese Erzählung an, letzterer mit lebhaftem Unwillen über „der Jüden Lügen", deren Widerlegung nicht der Mühe lohne. — Lira hat einen abweichenden Zug in seiner Erzählung: als Lamech gemerkt habe dass er Kain getödtet, habe er den Knaben so lange geschlagen, bis er gestorben sei.

Die andere Aggada, welche Lira noch anführt: subtrahebant se a concubinatu Lamech dicentes: ad quid concipiemus et pariemus filios, quod una die superveniet diluvium et interficiet eos, et ideo Lamech volens eas inducere ad coitum dicebat: occidi virum et ac si diceret occidine virum . . . . ex inscitia sicut fecit Cain qui interfecit Abel findet sich Beresch. rabb. sect. 23, wo es heisst:

רבי יוסי בר חנינא אמר תעבן לתשמיש אמרו לו למחר המבול בא נשמע לך ונהיה פרות ורבות למארה אמר להן כי איש הרגתי וג"

v. 24. erklärt Lira: si Cain, qui fuit pessimus, non fuit interfectus nisi usque ad septimam generationem, multo fortius ego, qui leviter peccavi, non puniar in prole mea usque ad multo plures generationes, nach Beresch. rabb. sect. 23:

קין הרג ונתלה לו ז' דורות ואני שלא הרגתי אינו דין שיתלה לי ע"ז

Zu v. 25. sagt Lira: dicitur quod Adam interfecto Abel proposuit continere de cetero et diu continuit, sed postea ex dei revelatione admonitus cognovit uxorem suam, ut per illam lineam nasceretur Christus et non per Cain, qui erat a domino maledictus. = Dies ist nach Tanchuma נסתכלה אותו: זרע שהוא בא ממקום אחר ואיזה זה מלך המשיח ·

Luther bringt ganz dieselbe Erklärung ohne wol zu ahnen, dass sie jüdischen Ursprungs ist.

Ausserdem führt Lira noch die Aggada an, nach der Lamech seine Weiber wegen Versagung der ehelichen Pflicht

vor Adams Gericht brachte; als dieser sie schalt, hätten sie ihm seine eigne Enthaltsamkeit seit Abels Tode vorgehalten; infolge dessen nahet sich Adam wieder der Eva. — Sie findet sich bei Raschi zu den Worten וידע אדם unter Hinweis auf Beresch. rabb. sect. 23 נתוס פה לו תאוה על תאותו. — Auch Luther erwähnt diese Erzählung mit grossem Unwillen, da die mönchische Enthaltsamkeit Adams seinen antikatholischen Eifer aufregt.

Zu v. 26 sagt Lira nach den doctores hebraici: „tunc inceperunt homines attribuere nomen dei creatoris ut soli et lunae et idolis, non tamen ab isto Enos, qui iustus fuit et devotus, sed a filiis Cain sibi contemporaneis.“ — Ebenso Raschi: לשון חולין לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב״ה לעשותן אלילים ולקרותן אלהות·
vgl. Beresch. rabb. sect. 23. Hier wird unter den vier Dingen, die zur Zeit des Enos sich verändert hätten, angeführt: נעשו חולין למזיקין unter Hinweis darauf, dass das Verbum החל an drei Stellen die Bedeutung des Abfalls von Gott habe. (לשון מרד)

Lira selbst verwirft hier die rabbinische Erklärung. Er sagt: Seth tantum perfecit in cultu divino quod adinvenit quaedam verba devota ad deprecandum.

Cap. V.

Zu v. 1 sagt Lira die doctores hebraei lehrten, dass Adam am Tage seiner Erschaffung Kinder zeugte. So Raschi: מגיד שביום שנברא הוליד· — Die doctores catholici dagegen lassen ihn erst nach der Vertreibung aus dem Paradiese Kinder zeugen. So auch Luther.

V. 22. Lira führt die jüdische Sage an: Henoch sei zwar gerecht aber doch sehr zur Sünde geneigt gewesen, weshalb ihn Gott, um ihn vor dem Falle zu bewahren, zu sich genommen habe. So Raschi:
צדיק היה חנוך וקל בדעתו לשוב להרשיע לפיכך מיהר הקב״ה וסילקו והמיתו קודם זמנו·
Die doctores catholici dagegen sagen: quod propter excellentiam suae virtutis assumptus fuit a Deo. Luther schliesst

sich dieser Ansicht an doch mit heftiger Polemik gegen die Annahme von Henochs Mönchsleben. — Er sei, sagen die katholischen Ausleger, in paradiso terrestri von wo aus er mit Elias zur Predigt gegen den Antichrist wieder erscheinen werde, welcher Ansicht auch Luther folgt.

V. 29 erwähnt Lira die rabbinische Deutung des Namens Noah. Er habe die ars arandi erfunden und dadurch die Mühe von den Menschen auf die Thiere übertragen. Deshalb heisse es: „consolabit nos ab operibus et laboribus manuum nostrorum in terra. — Sie findet sich bei Raschi:
עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם.
Daneben findet sich die andere Erzählung: Die Erde habe vom Fluche des ersten Menschen her damals immer Unkraut getragen, wenn Weizen gesäet wurde. Dieser Fluch sei dann durch Noah gewichen. Vgl. Beresch. rabb. sect. 25:
לא ישבותו מכאך ששבתו מן אדמה אשר אררה ה״.

V. 32. Die Frage, warum Noah erst im 500. Jahre zeugte, da doch die anderen 100 oder 200 Jahre alt Kinder zeugten, beantworten die Rabbinen damit, dass sonst die Nachkommenschaft in der Arche keinen Platz gefunden haben würde. — Beresch. rabb. sect. 26:
אמ״ר ר׳ יודן מהטעם כל דורות הולידו למאה שנים ולמאתים שנה וזה הוליד לחמש מאות שנה אלא אמר הקב״ה אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים ואם צדיקים הם אטריח עליו ויעשו לו תיבת הרבה וכיבש הקב״ה מעיינו

Ebenso erwähnt Lira die jüdische Ansicht, dass Sem hier deshalb als der Erste aufgeführt werde, weil er zuerst beschnitten sei und weil Abraham von ihm abstammte. Sie findet sich gleichfalls Beresch. rabb. l. c. wo es heisst: והלא יפת הוא הגדול אלא בתחלה אתה דורש שהיה צדיק ונולד כשהוא מהול ושיחוד הקב״ה שמו עליו ושאברהם עתיד לצאת ממנו. Lira bekämpft diese Ansicht, der er entgegenstellt dass vielmehr Abraham der erste Beschnittene sei, es sei die Voranstellung deshalb erfolgt, weil Christus von Sem abstamme. In dieser Auslegung folgt ihm auch Luther. s. zu d. St., ebenfalls ohne sie irgendwie zu begründen.

Cap. VI.

V. 2. Nachdem Lira die Erklärung von בני אלהים als daemones, incubi mit dem Grunde zurückgewiesen hat, dass es sich hier bei der Flut um Bestrafung der Sünde der Menschen nicht der Dämonen handle: erwähnt er Raschi, der בני השרים והשופטים, filii potentum vel judicum hat; doch auch diese Erklärung lässt er fallen, da dies allzusehr eine causa particularis diluvii sein würde; und nimmt es = filii Seth, fideles; die filiae hominum sind dann filiae Cain: so dass hier an ein Verbot ähnlich dem Eheverbot hinsichtlich der Kanaaniter zu denken wäre. — Luther folgt auch hier wieder ganz dem Lira, s. z. d. St.

V. 3. לא־ידון führt Lira die Erklärung Raschi's an:

הנה רוחי נדון בקרבי אם להשחית ואם לרחם לא יהיה מדון זה ברוחי לעולם

ac si diceret Deus usque nunc tenui sententiam meam de deletione generis humani per diluvium in suspenso .... sed nunc perferam sententiam.

V. 7. מאדם עד־בהמה· Raschi sagt in Beziehung auf das Vieh אף הם השחיתו דרכם· — Daneben führt er noch als andere Auslegung an: das Vieh sei nun nicht mehr nöthig gewesen, da es blos um der Menschen willen geschaffen war. Lira hat von diesen Midraschim nichts aufgenommen, dagegen führt er eine andere Auslegung an, die, wo nicht aus dem Midrasch geschöpft, doch ganz in seinem Geiste gebildet ist: „weil die Sünde des Menschen, sagt er, auf Erden begangen war, so sollte die ganze Erde vertilgt werden, folglich auch das Vieh; die Vögel ebenfalls, insofern sie von der Erde Nahrung empfangen. Ausgenommen waren nur die Fische, weil die Menschen nicht im Wasser gesündigt hatten.“

V. 9. בדורתיו· Lira führt, ohne eine bestimmte Entscheidung zu geben, eine doppelte Auslegung dieses Ausdrucks an, welche sich bei Raschi findet. Dieser sagt: einige verstünden dies zum Lobe Noah's (לשבח), er wäre selbst unter Gerechten von hervorragender Gerechtigkeit gewesen, da er selbst damals gerecht blieb; andere dagegen sagten:

Noah war in Anbetracht seiner Zeit gerecht, aber in Abraham's Zeit würde er für nichts Besonderes gegolten haben.

V. 12. כל בשר versteht Lira „de peccatis contra naturam.“ So Raschi: אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן.

V. 13. את הארץ· Lira sagt: Hebraei dicunt, quod tres palmi de superficie terrae per aquam fuerunt tabefacti et in aquam conversi.

Raschi: אף ג״ טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו·

V. 16. צהר sagt Lira, werde von einigen erklärt: lapis preciosus, von andern fenestra crystallina. So Raschi:

יש אמרים חלון וי״א אבן טובה·

Vgl. Beresch. rabba sect. 31. R. Aba sagte חלון, R. Levi dagegen מרגלית. Dieser Edelstein habe Noah das Licht verschafft, so dass er die 12 Monate in der Arche keiner Sonne bedurfte.

V. 17. Ueber die Stockwerke der Arche bringt Lira Folgendes: es seien drei über einander gewesen 1) infima wo die sentina vel stercoraria, 2) media s. apotheca, quod ibi reposita erant victualia, 3) superior distincta duabus interclusionibus et sic erant ibi tria spatia: medium erat pro hominibus et avibus, duo lateralia pro animalibus, mitibus et immitibus.

Vgl. Raschi:

ג״ עליות זו על גב זו עליונים לאדם אמצעים למדור תחתיים לזבל·

Beresch. rabba sect 31 sagt:

תחתיים לזבלים שניים לו ולבניו ולטהורים והעליונים לטמאים·

Luther bringt Noah mit den Vögeln oben hin, in die Mitte die reinen oder zahmen und unten die unreinen oder wilden Thiere.

V. 18. Den Bund lässt Lira geschlossen werden zum Zweck des Schutzes Noah's vor seinen Zeitgenossen, die ihn hätten tödten wollen. Vgl. Raschi:

ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ויעפשו ושלא יהרגוהו רשעים שבדור·

Cap. VII.

V. 4. Die sieben Tage, sagt Raschi, seien dies luctus Methusalem gewesen, voluit enim dominus eum honorare propter justitiam suam et ideo noluit quod inundaret diluvium donec transissent dies luctus ejus. Es seien dann diese sieben Tage noch zur Frist der 120 Jahre zugefügt.

So Raschi: אלו ז׳ ימי אבלו של מתושלח הצדיק שחס הקב״ה על כבודו ועכב את הפורענות

und hernach heisst es: זמן זו נוסף על ק״כ שנה

Luther, der sonst immer sehr heftig über „der Jüden und Rabbinen Lügen“ herfährt, ist, wie er denn überhaupt in Bezug auf Auslegung des Wortsinns sich als unberechenbar erweist, gegen diese jüdische Auslegung einmal unerwartet milde gestimmt. Er sagt zu cap. VII, 1 in Bezug auf dieselbe: „solche Gedanken schaden und gefahren auch nicht, denn sein fromm Geschlechte wird gethan haben, was ihm gebühret.“

Zu V. 7 bemerkt Lira: „separatim nominantur viri a mulieribus ingrediendo archam .... ad ostendendum, quod quamdiu fuerunt in archa, fuerunt separati quantum ad thorum.

Vgl. Raschi:

האנשים לבד והנשים לבד לפי שנאסרו בתשמיש המטה·

V. 11. 12. Den Anfang der Sündflut setzt Lira nach R. Elieser in den October, da der September der erste Monat auch der der Weltschöpfung gewesen sei; Luther dagegen folgt dem R. Josua, der die Sündflut im April beginnen lässt, da der März der erste Jahresmonat sei.

Vgl. Raschi: רבי אליעזר אומר זה מרחשון ר״ יהושע זה אייר

V. 15 sagt Lira: deus fecit ingredi Noe de die clara et manifesta ad ostendendum, quod poterat eum tueri a malis hominibus illius temporis, qui cogitaverunt eum occidere.

Raschi: בני דורו אומרים אלו אנחנו רואים אותו נכנס לתיבה אנו שוברין אותה והורגין אותו אמר הקב״ה אני מכניסו לעיני כלם וג״·

V. 16. Lira sagt: da der Mensch doch die Thüre der Arche von aussen her nicht verkleben konnte, so schloss

Gott dieselbe zu, daher ist der Sinn: dominus clausit pro eo. So auch Raschi: סגר כנגדו מן המים ·

V. 18. Die Arche schwamm auf dem Wasser. Dies sei nicht so zu verstehen, sagt Lira, als ob die ganze Arche oberhalb des Wassers sich befunden, sondern nur quantum ad majorem partem. Duodecim enim cubitis profunda fuit intra aquas, ut videbitur in sequenti capitulo.

So Raschi:

משוקעת היתה במים י״א אמה כספינה טעונה .....
ומקראת שלפנינו יוכיחו ·

Der also 11 Ellen angiebt, während Lira 12 hat; doch s. u.

V. 23. אך נח übersetzt Lira nach Raschi, der es durch לבד נח wieder giebt, solus Noe, indem er dazu bemerkt die jüdische Legende nach der Og, seiner Grösse wegen, von der Sündflut nicht erreicht ward, werde durch diesen Ausdruck der Schrift widerlegt.

Cap. VIII.

V. 4. 5 giebt Lira die Zeitberechnung nach Raschi; Luthern ist es aber zu umständlich sich auf dergleichen einzulassen. „Was ist es, sagt er, dass man sich über unnöthige Dinge lange bekümmert?“

V. 5 am ersten Tage des 10. Monats. Hier sagt Lira: ex hoc dicto .... potest colligi, quot cubitis archa intrabat aquam. Das Wasser stand nämlich 15 Ellen hoch über den Bergen und nahm ab vom 1. Siwan bis zum 1. Ab, das sind 60 Tage, daher kommt auf vier Tage eine Elle; nun ergiebt sich, dass am 16. Tage des siebenten Monats nur noch vier Ellen fehlten, da die Arche am 17. auf den Berg aufstiess, folglich ging sie eilf Ellen tief in dem auf dem Berge stehenden Wasser. Diese Berechnung Raschi's hat Lira auch aufgenommen.

V. 7. Bei der Aussendung des Raben bringt Lira die jüdische Erklärung: corvus emissus de archa non fecit legationem suam prout Noe intendebat sed magis extra archam volitabat, quaerens reingredi in archam. Vgl. Raschi:

הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך בשליחותו ·

So auch Luther nur mit anderer Begründung. Die Ursache sei, nach den Rabbinen, gewesen: quod corvus habebat Noe suspectum de femella sua (Raschi: שהיה חושדו על בת זוגו); doch verwirft Lira diese Auslegung: ad hoc enim eum mittebat, ut per suum reditum haberet aliquod signum de siccatione aquarum.

Zu V. 11 führt Luther die jüdischen Meinungen an über die Frage, woher die Taube das Oelblatt geholt habe, ob auf dem Oelberge oder aus dem Garten Eden. Bei Lira findet sich keine Angabe darüber und es ist also hier ein Fall, in welchem Luthers jüdisches Wissen sich von Lira unabhängig zeigt. — Wir lesen Beresch. rabb. sect. 33:

מהיכן הביאה אותו· ר״ אבא בר כהנא אמר משבשושין שב א״ הביאה אותו ר׳ לוי אמר מהר המשחה הביאה אותו דלא טפת ארעא דישראל במבולא והוא שהק״בה וג״ רב ביבי אמר נפתחו לה שערי ג״ע והביאה אותו· א״ר אבהו אילו מג״ע הביאה אותו לא היתה מביאה דבר מעולה או קנמון או פלסמון אלא רמז רמזה לו·

Die Ansicht, dass das Land Israel von der Sündflut verschont blieb, welche Luther ebenfalls hier erwähnt, findet sich in den Pirke R. Elieser, wo es heisst: ארץ ישראל לא ירד עליה מי המבול·

Nach der Meinung des R. Levi blieben im Lande Israel's die Bäume erhalten während sie sonst durch die Fluten entwurzelt und zerbrochen wurden.

Die Meinung dass die Taube das Blatt aus dem Garten Eden gebracht habe, widerlegt Nachmanides damit, dass Noah ja alsdann nicht daran hätte sehen können, dass das Wasser gefallen sei. Er sagt zu V. 11:

אני תמה על מאמרם מגן עדן אם כן לא ידע נח שקלו המים מעל הארץ כי שם לא נכנסו מי המבול·

Dasselbe wird von andern gegen die Meinung, dass das Land Kanaan von der Sündflut verschont geblieben, vorgebracht.

V. 16. אתה ואשתך· Lira sagt: in ingressu archae dixit tu et filii tui, separando viros a mulieribus, in exitu conjungit uxorem cum viro .... quod sicut in ingressu archae concubitus fuit prohibitus, ita in exitu fuit laxatus et impositus. Luther zu V. 19 verwirft diese Auslegung als „närrisch

Ding"; solches sein, sagt er, der Mönche Gedanken, nicht Gottes u. s. w. Indessen es sind zunächst hier Raschi's Gedanken, der zu dieser Stelle sagt: כאן התיר להם תשמיש המטה·

Zu V. 22 führt Lira die jüdische Eintheilung des Jahres in sechs Theile an: was auch Luther erwähnt. Sie ist aus Raschi entnommen, der sagt:

ו׳ עתים הללו שני חדשים לכל אחד ואחד·

Cap. IX.

V. 4. בשר בנפשו דמו· Lira: „Exponitur a Judaeis uno modo sic: carnem cum sanguine, id est membrum abscissum de animali vivo, quod istud videtur crudele et inhumanum." (So Raschi: אסר להם אבר מן החי) Alio modo, ut per hoc intelligatur prohibitum strangulatum, submersum et per se mortuum et quod moritur absque sanguinis effusione.

Noch andere verstehen darunter den esus sanguinis separatim a carne. So bei Nachmanides: R. Chanina

בשר בנפשו שהוא דמו לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא·

V. 5. מיד כל חיה· Lira: „non solum si fiat manu hominis immediate, sed etiam si fiat mediantibus bestiis sicut tyranni tradebant martyres bestiis devorandos."

Vgl. Beresch. rabb. sect. 34:

זה המוסר את חבירו לחיה להרגו·

Alio modo (fährt Lira fort) ut . . . etiam bestia si interficiat hominem, puniatur propter facti horrorem unter Hinweis auf Exod. 21, 28. Vgl Nachmanides:

אולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו שכל החיה שתטרוף אותו תטרף כי גזרת מלך היא וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את־בשרו . . . . . . וצוה כן בבני נח כישראל·

מיד האדם· Hierzu führt Lira die Erklärung von einem voluntarium homicidium an. Sie ist aus Raschi: מיד ההורג במזיד·

מיד איש אחיו· Lira: de manu fratris = de manu illius qui diligebat occisum. Vgl. Raschi: שהוא אוהב לו כאח והרג שוגג·

V. 25. Lira: hic nominatur Canaan quod secundum aliquos ipse primo vidit et patri suo Cham indicavit. So Raschi:

יש אומרים כנען ראה והגיד לאביו·

Cap. X.

V. 9. Nimrod. Lira: Nemroth induxit posteritatem Noae ad faciendam civitatem et turrim contra dominum. Vgl. Raschi: צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום׃

Auch Luther hat diese Erklärung aufgenommen: Nimrod wird er genannt von Marad, das da heisset abfällig, abtrünnig, widersetzig werden ..... darum, dass diese Nation die Zeit angefangen hat, von den Söhnen Sem's und ihrer Religion abzufallen ....

V. 11. Assur, sagt Lira, non fuit de filiis Cham sed filius Sem ... et quod nolebat rebellare contra Deum cum Nemroth in aedificatione Babylonis, ideo fugit de terra Sennaar ad aliam longinquam regionem prius inhabitatam, quae ex nomine ejus vocata est Assyria. — Ganz ebenso Luther: „Den Assur hat aus dem Lande gejagt die Bosheit und Tyrannei des Geschlechtes Ham's, dass er nicht hat leiden können das gottlose Wesen, falschen Gottesdienst und Abgötterei der Nachkommen Ham's."

Die gemeinsame Quelle beider ist Raschi:
כיון שראה אשור את בניו שומעין לנמרוד ומורדין במקום לבנות המגדל יצא מתוכם׃

V. 14. Lira: Dicunt Hebraei quod Pathrusim et Cellaim (Casluhim) commutabant ad invicem concubitum uxorum suarum et sic egressi sunt Philistiim. Luther erwähnt diese ihm offenbar aus Lira zugekommene Auslegung und verwirft sie als „ein närrisches und loses Gedichte." — Vgl. Raschi: משניהם יצאו שהיו פתרוסים וכסלוחים מחליפין משכב נשותיהם אלו לאלו ויצאו מהם פלשתים׃

V. 25. Heber. Lira sagt: dicunt Hebraei, quod inter istos populos et alios erat quidam fluvius quem transierunt ad possidendam terram, quae erat ultra: ideo vocati sunt filii transitus. Nach Raschi: הנהר היה שם.

Cap. XI.

V. 1. שפה אחת. Raschi: לשון הקודש. Lira; hebraeum idioma, quod usque tunc solum fuit inter homines.

V. 5. Lira: non quod indigeat descensu ad videndum ea quae fiunt in terra, quum omnia pateant oculis ejus, sed ut per hoc instruantur judices hominum ne procedant ad sententiandum, donec causam examinaverint diligenter. Raschi: לא הוצרך לכך אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו׃

Ganz dieselbe Erklärung findet sich bei c. 18, 21 wo sie auch von Luther aufgenommen ist.

בני אדם· Lira: filii Adam = imitatores ejus. Raschi: בני אדם הראשון שכפה את הטובה · · · · · אף אלו כפו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומלטם מן המבול·

V. 7. הבה נרדה· Lira: Verba ista in plurali posita sunt verba Dei ad angelos, qui sunt executores divinae justitiae. — Aehnlich Raschi: בבית דינו נמלך·

V. 26. Lira sagt: melius videtur dicendum quod Abraam fuit ultimo natus de tribus filiis Tharae, tamen nominatur primo propter ejus dignitatem. Vgl. Beresch. rabb. sect. 38. נמצא חרן גדול מאברהם שני שנים שנה לעבירה של מלכה ושנה לעבירה של יסכה·

Auch führt Lira hier die häufig vorkommende jüdische Aggada an, nach welcher Tharah sich über Abraham bei Nimrod beschwerte, dass er die Götterbilder zerschlage (so Raschi: קבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו). Abraham wird alsdann vor Nimrod gebracht der ihm sagt: ich verehre das Feuer, und jetzt werde ich dich hineinwerfen, der Gott, den du verehrst, möge nun kommen und dich retten (so Beresch. rabb. sect. 38. אני איני משתחוה אלא לאור הרי אני משליכך בתוכו ויבא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו·)

Haran habe unschlüssig dabei gestanden und bei sich beschlossen, wenn Abraham den Sieg davon trage, so wolle er sich zu dessen Gotte bekennen, im anderen Falle dagegen den Gott Nimrod's verehren; darauf sei Abraham in den Feuerofen gestiegen und gerettet worden; Haran habe sich alsdann zu Gott bekannt, worauf auch er in den Feuerofen geworfen, dort aber verbrannt sei. Sterbend habe man ihn aus dem Feuer hervorgezogen, wie dies durch die Worte ange-

deutet werde: er sei vor dem Angesicht seines Vaters Tharah gestorben (s. Beresch. rabb. l. c. ויצא ומת על פני תרח אביו).

Auf diese Aggada deutet auch Targ. Pseudojon. zu Gen. 15, 7 אנא דא פקתך מאתון נורא דכשדאי·

Cap. XII.

V. 1. Lira: Egredere de terra id est longius recede ab ea. Nach Raschi: והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד לחרן אלא כך אמר לו התרחק עוד משם·

Luther übersieht diesen Umstand; s. zu V. 4 wo er sagt: „Wo zog er aus? Aus Ur in Chaldäa u. s. w.

V. 2 erwähnt Lira hierzu die rabbinische Auslegung. Der Priestersegen war „Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob benedicat tibi“ und hernach wieder zum Schluss: „et Deus Abraham benedicat tibi“, so dass der Segen mit Abraham anfing und schloss. — So Raschi; ואעשך לגוי גדול זו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זו שאומרים אלהי יעקב בך חותמין ולא בהם·

V. 3. ונברכו בך sagt Lira: Hebraei erponunt sic: quando aliquis imprecabitur bona alteri dicet: benefaciet tibi deus sicut fecit Abrae. So Raschi: אדם אומר לבנו תהא כאברהם·

V. 5. ואת הנפש וג׳· Lira id est: servos et ancillas quos emerant (Raschi: עבדים ושפחות שקנו להם) vel viros et mulieres quos de idolatria converterant ad cultum unius dei. (Raschi: א״ מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים). Letztere Ansicht hat auch Luther (s. z. d. St.) sich angeeignet. Er redet von einer Kirche, die Abraham um sich gebildet und der er das Evangelium von der bevorstehenden Menschwerdung des Sohnes Gottes verkündigt habe.

V. 14. Lira führt die jüdische Aggada an, nach der Abraham um nichts zu unterlassen, was zum Schutze seines Weibes dienen konnte, die Sarah in einem Kasten verschlossen über die Grenze brachte. Dort aber hätten die custodes passagii den Kasten geöffnet und die Sarah gesehen. So Raschi: הטמין אותה בתיבה וע״ל ידי שתבעו את המכס פתחו וראו אותה·

V. 17. Lira sagt, nach den Rabbinen habe die Plage Pharao's im fluxus seminis bestanden. Raschi: במכת ראתן לקה שהתשמיש קשה לו· (Aus Beresch. rabb. Sect. 40. M.)

על דבר שרי· Lira: in hebraeo habetur propter verbum Sarai. Dicunt enim Hebraei, quod Sarai habebat angelum custodem corporis sui, sicut de beata Agnete legitur, et quando Sara dicebat angelo ut percuteret Pharaonem plaga praedicta tunc percutiebat et sic cognoscere eam non poterat. So Raschi: על פי דבורה אומרת למלאך הך והוא מכה·

Luther (s. z. d. St.) erklärt sich sehr lebhaft gegen diese Auslegung.

V. 19. קח ולך· Lira: sciebat enim Pharao, Aegyptios esse luxuriosos, propter quod Abram non posset habitare securus in terra Aegypti cum uxore sua. Auch Luther (s. z. V. 20) hat diese Erklärung angenommen. Sie ist aus Raschi: שהמצרים שטופי זמה הם·

Cap. XIII.

V. 1. Zu הנגבה fügt Lira hinzu: „nicht als ob Kanaan südlich von Aegypten gelegen hätte, es lag vielmehr nördlich, sondern die Weltgegend wird hier von Jerusalem aus bestimmt, es ist gemeint australis par Judaeae. So auch Luther (s. z. d. St.). Die Erklärung ist aus Raschi: לבא לדרומה של א״י·

V. 3. Lira: rediit per mansiones quibus venerat i. e. per eadem hospitia ád solvendum debita. Er hatte nämlich beim Heraufzug nach Aegypten, als er noch arm war, in diesen Herbergen Schulden gemacht.

So Raschi: בחזרתו פרע הקפותיו·

Zu V. 5 ff. erwähnt Lira der jüdischen Sage, nach welcher der Streit zwischen Abraham's und Lot's Hirten dadurch entstand, dass diese auf fremden Plätzen weideten und darüber von Abraham's Hirten, die von diesem in der Gerechtigkeit unterwiesen waren, getadelt wurden.

Raschi: לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל·

V. 13. Lira erwähnt, dass die Hebräer den Lot tadeln, weil er bei so bösen Leuten habe wohnen wollen. Raschi: ואף על פי כן לא נמנע לוט מלשכון עמהם. Dagegen die doctores catholici legten es in laudem ejus aus, dass er, obgleich bei ihnen wohnend, doch seine Unschuld bewahrt habe.

V. 18. Mamre, sagt Lira, nomen hominis potentis, qui foederatus fuit cum Abraham. So auch Luther (s. z. d. St.). Raschi: שם אדם ·

Cap. XIV.

V. 1. Amraphel, sagt Lira, sei nach den Juden Nimrod, was auch Luther erwähnt, aber dahin gestellt sein lässt. Raschi: הוא נמרוד ·

מלך גוים · Lira: sic enim nominatus est, quod in regno suo erant homines congregati de diversis nationibus. Raschi: מקום יש ששמו גוים על שם שנתקבצו שמה מכמה אומות ומקומות ·

V. 7. Zu Mischpat, sagt Lira: secundum Hebraeos dictus est locus ille fons judicii in significatione futuri judicii, quod futurum erat, quod Moyses et Aaron ibi judicarentur prae aquis contradictionis, propter quas dominus protulit sententiam contra eos, quod morerentur ante ingressum terrae promissionis; nach Raschi: על שם העתים שעתידין משה ואהרון להשפט שם על עסקי אותו העין והם מי מריבה ·

Hazazon-Thamar: et ipsa est Engaddi ut habetur expresse 2 Chron. c. 20; nach Raschi: הוא עין ־גדי מקרא מלא בדברי הימים ב׳ כ׳ ביהושפט · — Luther hat z. d. St. beide Notizen über Mischpat und Hazazon-Thamar aufgenommen: auch den Zusatz Lira's „regio plurimum abundans in balsamo et palmis“ erkennt man wieder in den Worten: „der beste Ort auf der Erden, der . . . noch ein Stücke ist vom Paradiese“.

V. 8. Lira: Hebraei dicunt quod in illa valle accipiebatur terra ad faciendum cementum, qua sublata remanebant ibi fossae, quae dicebantur fossae cementi. Raschi: בארות הרבה היו שם שנוטלין משם אדמה לטיט של בנין ·

Daneben führt Lira an: dicunt aliqui quod ibi erant putei evomentes bitumen etc. So Beresch. rabb. sect. 42: בורין בורין מסקין חמר.

V. 13. הפליט. Lira: dicunt aliqui Hebraei quod iste fuit Og rex Basan qui evaserat de diluvio.

Raschi: זה עוג שפלט מן המלחמה.

Sein Entkommen von der Sündflut hat Beresch. rabb. זה עוג שפלט מדור המבול.

Lira widerlegt jene Ansicht mit dem unklaren Grunde, dass Og wahrscheinlich nach der andern Seite geflohen sein würde. Auch Luther erwähnt dieselbe, führt aber dagegen an, dass Og 400 Jahre später zu Mose's Zeit gelebt habe; was freilich bei jenen rabbinischen Auslegern nichts ausmacht, da sie dem Og ein mit den Zahlen der Urzeit ausgestattetes Alter zuschreiben.

V. 18 bestreitet Lira die jüdische Auslegung, quod iste Melchisedech protulit panem et vinum non in sacrificium sed magis ad reficiendum Abraam et populum ejus, qui veniebat de proelio. Es sei dies ganz überflüssig gewesen, da Abraham alle Speise erbeutet habe, welche nach V. 11 die feindlichen Könige mit sich geführt hätten. Auch schicke es sich mehr für einen homo laicus Speise herbeizuschaffen, als für einen Priester. — Es sei dies Herbeibringen von Brod und Wein offenbar auf ein Opfer zu deuten. — Luther folgt ihm (s. z. v. 18) in dieser Erklärung nicht, sondern nimmt im Wesentlichen die jüdische Auffassung an: „ich halte dafür .... dass er eine herrliche Mahlzeit und Wohlleben, wie man bei neuen Gästen und Freunden pfleget angerichtet, und damit Gott für den Sieg Abrahä gedanket habe." — So Raschi: כך עושים ליגיעי מלחמה וג״.

Die Annahme der Rabbinen, dass Melchisedech = Sem sei, welche auch bei Raschi sich findet, zu d. V. מלכי צדק הוא שם בן נח, billigen Lira (et ideo vera est expositio ista quod Melchisedec erat Sem) und Luther: „wiewol so viel daran nicht gelegen ist, ... so halte ich es doch gerne mit dieser ihrer Meinung."

Zu V. 23 bemerkt Lira: hoc dixit non ad jactantiam sed ad Dei gloriam, qui ei promiserat multiplicationem bonorum

temporalium, . . . et ideo nolebat quod ejus ditatio aliquo modo alii tribueretur. Luther nimmt diese Erklärung auf: „Ohne Zweifel würden dieselben Völker gesagt haben, dass Abraham von ihren Gütern wäre reich worden, welches denn nichts anderes gewesen wäre, denn dass die unzähligen und ewigen Verheissungen, dem Abraham geschehen, gänzlich wären verdunkelt und unterdrückt worden.“ — Auch dies hat Raschi: שהקב״ה הבטחני להעשרני.

Cap. XVI.

מקץ עשר שנים. Lira: iste erat terminus, ut dicunt Hebraei, intra quem debebat vir experiri, utrum de uxore sua posset habere prolem. Auch Luther berücksichtigt diese Erklärung zu V. 4. Raschi: מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה חייב לישא אחרת.

V. 11. הנך הרה. Lira: dicunt Hebraei, quod Agar passa fuerit abortum, quod potuit esse in poenam contemptionis dominae suae et superbi recessus sui ab ea et ex labore itineris fugiendo, sed cum acquievit angelo monente de regressu et humiliatione, dominus qui respicit humiles, vivificavit fetum in utero extinctum et ista vivificatio vocatur hic ab angelo conceptio de novo. — Er selbst nimmt diese Erklärung an, während sie Luther unter „die wunderlichen und närrischen Lügen der Jüden“ wirft.

So Raschi zu V. 5 הכניסה (שרה) עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עוברה.

Zu V. 13 bemerkt Lira: aliqui dicunt, quod est sensus, angelus vidit me hic vocando et monendo et postea vidi eum. Alii dicunt, quod veritas textus est: „hic vidi post visum meum, et est sensus: hic vidi angelum domini in deserto, postquam videram eum ante in domo Abrae, cujus ille angelus erat custos et visitator; et propterea non fuit territa ad visionem angeli . . . quia assueta fuerat videre angelos domini in domo Abrae. Vgl. Beresch. rabb. sect. 45. wo es heisst: es sprach R. Chaga, komm und sieh, welch ein Unterschied sei zwischen den Früheren und Späteren: Manoah sprach zu seinem Weibe, wir müssen sterben, weil wir Gott

gesehen haben. Hagar aber, die Magd der Sarah, sahe fünf Engel hintereinander und fürchtete sich nicht vor ihnen. Dazu führt er das Sprüchwort an: die Nägel unserer Väter waren besser als der Bauch der Söhne. R. Jizchak sagte: es finde auf Agar Anwendung das Wort: צופיה הליכות ביתה und setzt hinzu: בני ביתו של אבינו אברהם צופים היו והיתה רגילה לראות בהם. Vgl. auch Raschi z. d. St.

Luther lässt hier den Lira eine Auslegung eines Rabbi Kimalthi anführen, welche aber bei Lira nicht zu finden ist.

Cap. XVII.

V. 17. ויצחק· Lira: risit non ex derisione, alioquin fuisset increpatus a Deo, sicut fuit Sara ..... sed risit per cordis exsultationem.

Raschi: (mit Berufung auf Onkelos) לשון שמחה וחדי ושל שרה לשון מחוך .... וזהו שהפקיד הקב״ה על שרה ולא הפקיד על אברם· So auch Luther: „Solches sein gar nicht Worte eines, der da zweifelt, sondern der sich verwundert und für Freude hüpfet.“

(Fortsetzung folgt.)

Miscellen.

Kleine Beiträge zur hebräischen Grammatik

von **Th. Nöldeke.**

1) בָּֽתִּים.

Bekanntlich geben die jüdischen Grammatiker ausdrücklich an, dass das ָ in בָּתִּים lang ist (Chajjûg S. 9 u. s. w., vgl. die Nachweisungen von Delitzsch im 1. Hefte dieser Zeitschrift S. 66 Anm. 1). Hierfür sprechen auch entschieden die Setzung des Metheg in בָּֽתִּים, בָּֽתֵּיהֶם u. s. w. sowie andere Erscheinungen der Accentuation (Delitzsch a. a. O.). Dennoch würde es uns sehr schwer, an eine so abnorme Aussprache zu glauben, wenn dieselbe nicht durch das Aramäische voll-

ständig bestätigt würde. Aus den Formen in jüdischer Schreibweise wie בָּתֵּיכוֹן Dan. 2, 5. lässt sich allerdings nichts Sicheres entnehmen, da die Natur des ָ hier eben so fraglich ist wie im Hebräischen. Dagegen haben wir im Syrischen deutlich ܒܳܬ݁ܶܝܢ, ܒܳܬ݁ܶܐ 1) u. s. w. Hierin stimmt nicht bloss der Vocal der ersten Silbe *â* nach der ursprünglichen Aussprache, die bei den Ostsyrern noch herrscht, (auch Mandäisch באתיא, sprich bâtê), zum langen Qāmeṣ, sondern was noch wichtiger ist, durch die Nichtaspirirung des T (Quššâi, Dāgēš) wird durchaus eine ursprüngliche Verdopplung vorausgesetzt, da wir sonst ܒܳܬ݂ܶܝܢ u. s. w. haben müssten (mit Rukkâkh, Rāfē). Dass das T wirklich nicht aspirirt, ergiebt sich z. B. aus ܒܳܬ̈ܶܝܢ Jos. 7, 17. in der Ausgabe von Urmia, welche allerdings gewöhnlich in diesen Formen für den obern Punct keinen Raum hat, da das Pluralzeichen ̈ oder ein Vocalpunct über dem T zu stehen pflegt [2]). Als die wahre syrische Aussprache haben wir also bâttîn u. s. w. anzusehen (westsyrisch natürlich mit Wegfall der Verdoppelung und Trübung des Vocals ܒܳܬ݁ܺܝܢ bôtîn), was vollständig dem hebr. bâttîm oder vielmehr mit der bekannten Verdunkelung båttîm gleicht, während hebräischem bottîm im Syrischen ܒܘܬ݁ܝܢ und wenn es, wie Ewald annimmt, aus bôthîm verändert ist, ܒܰܘܬܝܢ (bautîn oder bôtîn) entsprechen würde.

Dem Aramäischen ist übrigens ein langer Vocal in einer geschlossenen oder geschärften nicht betonten Silbe weniger fremdartig als dem Hebräischen. Man vergleiche Fälle wie תְּלָתֵּהוֹן, was Dan. 3, 23. die alte Lesart (Luzzatto, Elem. gramm. del Caldeo biblico S. 46), עָלִּין, Dan. 4, 4; 5, 8. Qrî; מְדִינְתָּא Esra 5, 8 u. ö.; מָרָדְתָּא Esra 4, 12; גְּבוּרְתָּא Dan. 2, 20 u. s. w., mit denen die entsprechenden syrischen Formen (wie ܚܠܳܦܝܢ oder ܚܳܠܦܝܢ, ܒܥܘܬܐ u. s. w. mit un-

1) Wir lassen absichtlich die etwas lästigen Pluralpuncte ̈ weg.

2) Auch Amira, der mir jetzt nicht zugänglich ist, schreibt das Wort mit ̇, wenn ich mich recht erinnere. [Er schreibt so. P. 97. M.]

aspirirtem T) genau übereinkommen. Sicher hat auch das Hebräische eine Zeit gehabt, wo z. B. in קְמְתֶּם der erste Vocal ein *â* war, und als einzigen Rest dieses Lautzustandes haben wir unsere Formen zu betrachten.

Eine grammatische Erklärung von bâttîm wage ich allerdings nicht zu geben. Vom aramäischen Standpunct aus müsste man es als den Plural eines Part. Act. vom Qal einer Wurzel עע ansehen (wie ܥܳܠܺܝܢ ʿâllîn von ܥܳܐܶܠ ʿâel, Partic. עָלַל), aber abgesehen von lautlichen Schwierigkeiten im Hebräischen passte doch auch die Bedeutung schlecht zu der Form. Bei einem so alten Wort unbekannter Wurzel (das in mehreren semitischen Sprachen vorhandene Verbum בות ist natürlich erst Denominativ) mögen allerdings Verhältnisse wirksam gewesen sein, die wir nicht mehr erkennen können. Das Arabische und Aethiopische geben uns keinen Aufschluss, da sie jenen hebräisch-aramäischen Plural nicht haben.

2) Das Reflexiv des Qal.

Da das Hebräische zur Bildung des Reflexivs resp. Passivs vom einfachen Verbalstamm (Qal) die Silbe hin, ni (und deren Variationen) verwendet, kann es der Reflexivbildung mit hit hier entbehren. Dennoch hat es dieselben nach unzweifelhaften Spuren gleichfalls besessen, wie ja auch das Aethiopische und Arabische (dieses stets mit Versetzung des T hinter den ersten Wurzellaut iftaʿala) beide Reflexiva eben vom Qal nebeneinander haben. Aus den aramäischen Formen הִתְרְחִצוּ, תִּתְעַבְדוּן [1]), יִתְעֲבֵד, תִּשְׁתְּבִק (Dan. 2, 44. in Pausa [2])), ܐܶܬ݂ܦܩܶܕ, ܐܶܬ݂ܦܰܩܕܰܬ݂, ܐܶܬ݂ܦܩܶܕܘ u. s. w. ergiebt sich mit Sicherheit als Grundform hïtpäqid (vgl. auch äthiopisches tagabra neben taʿaqaba; das Arabische macht sämmtliche active Perfecta durch das *a* des 2. Radicals einander ähnlich). Diese Form muss nach bekannten Lautgesetzen nothwendig im Hebräischen zu הִתְפָּקֵד werden.

---

1) Noch mit Aspiration des D also Schwa mob. davor als Rest des ursprünglichen Vocals, während das Syrische hier nicht mehr aspirirt.

2) Diese Formen sind sämmtlich aus dem Biblisch-Aramäischen.

Und wie wir gegenüber aramäischem עֲבֵדוּ, קְרֵבוּ, ܥܒܶܕܘ,
ܩܪܶܒܘ aus ursprünglichem ʿa b a d û, q a r i b û im Hebräischen עָבְדוּ, קָרְבוּ haben (in Pausa חָדֵלּוּ, בָּגֵדוּ), so werden wir die hebräische Pluralform als הָתְפָּקְדוּ anzusetzen haben (die Pausalform wäre הָתְפָּקֵדוּ). Nun finden wir wirklich als Passiv des im Qal in der Bedeutung z ä h l e n, m u s t e r n sehr gebräuchlichen פקד die Form הָתְפָּקְדוּ Jud. 20, 15. 17. und im Imperfect וַיִּתְפָּקֵד Jud. 21, 9., Plur. וַיִּתְפָּקְדוּ Jud. 20, 15. Und wie man im Arabischen von allen Reflexiven reine Passiva bilden kann (in Folge der Leichtigkeit, mit der diese Reflexiva Transitivbedeutung annehmen), so haben wir merkwürdiger Weise neben den wenigen Spuren eines Passivs vom Reflexivstamm des Piel (Hitpael) auch eine sichere Form des Passivs vom Reflexivstamm des Qal. Während nämlich im Buch der Richter, wie wir sahen, g e z ä h l t, g e m u s t e r t w e r d e n durch הִתְפָּקֵד ausgedrückt wird, haben die andern Stellen dafür das Passiv, nämlich הָתְפָּקְדוּ Num. 1, 47; 2, 33; 26, 62; 1 Reg. 20, 27.

Es ist mir höchst auffallend, dass diese einfache Erklärung bis in die jüngste Zeit immer verkannt ist, indem man hier überall einen Ausfall der Verdoppelung mit Dehnung des *a* annahm. Ich sehe nun allerdings jetzt, dass Ewald in der letzten Ausgabe der Grammatik § 133 d Anm. den richtigen Hinweis auf das aramäische Ethpeel giebt, während er im Texte doch noch vom Ausfall der Verdoppelung redet.

Man könnte nun aber annehmen, dass diese Vocalisation nicht die ursprüngliche, sondern erst durch spätere Aussprache nach dem Aramäischen in den Text gekommen wäre. Dagegen spricht jedoch zunächst die dem Aramäischen ja fremde Passivbildung; ferner können wir doch nicht voraussetzen, dass es den späteren Schulen möglich gewesen wäre, aus den aramäischen Formen die den Lautgesetzen des Hebräischen gemässen nach rein wissenschaftlicher Construction herzustellen, und endlich ist auch zu bedenken, dass הָתְפָּקַד als Passiv des Qal, nicht des Piel steht, während das Nifal נפקד eine andere Bedeutung hat. Freilich ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass man im Leben der Sprache הִתְפָּקֵד

und הִתְפָּקֵד (oder הָתְפָּקַד?) in derselben Bedeutung neben einander gesagt habe, aber die grammatische Richtigkeit beider Formen ist nicht anzutasten.

Nahe liegt nun aber die Frage, ob nicht im Hebräischen dies Reflexiv vom Qal einst weiter verbreitet war, als sich aus der jetzigen Punctation erkennen lässt. Diese Frage möchte ich entschieden bejahen, da das ganz vereinzelte Auftreten einer solchen Form in der Sprache höchst befremdlich wäre. Aber offenbar gab das Hebräische das Reflexiv des Qal immer mehr auf, und daher zeigt unsere Punctation überall die Verdoppelung, auch wo vielleicht eigentlich jenes zu sprechen wäre. Allerdings könnte man bei einer ganzen Reihe von Wörtern auch jetzt das Reflexiv vom einfachen Stamm erkennen z. B. in נִתְרָאֶה, יִתְגָּרֶה, וַתִּתְפָּעֶם u. s. w., aber da diese alle nach gewöhnlichen Lautgesetzen den Bildungen vom Piel gleichen, wie das gleichfalls hierher passende הִטָּמֵן (Imperativ) ein regelrechtes Nifal sein kann, so darf man darauf Nichts geben. Die Form הֻדְּשְׁנָה Jes. 34, 6. kann ihrer Vocalisation nach noch eher für הֻדַּשְׁנָה als für הֻדְּשְׁנָה stehen, denn der Ausfall der Verdoppelung macht hier bekanntlich keine Schwierigkeit, und die abnorme Betonung ist im einen Falle so befremdlich wie im andern.

Einige A. T. Stellen

erörtert von **Dr. R. Schröter.**

Deut. 32, 26.

Das Wort אַפְאֵיהֶם, das in dem ersten Komma dieses Verses sich findet, hat die verschiedensten Deutungen und Ableitungen erfahren. Die einen fassen es als drei Worte: אַף אִי הֵם „wo sind sie denn", Vulgata, Syr., Nachmanides; andere als zwei אפי הם „mein Zorn sind sie", Samar. Onkel. (mein Zorn wird auf ihnen weilen) Targ. Hierosol. Andere nehmen es als Denominativ von אַף Zorn, Saadja nach Dunasch's Kritiken p. 57 Nr. 174, — die Uebersetzung der engl. Polyglotte stimmt damit nicht überein —; siehe auch Aben

Esra ad loc. u. Menahem lexicon s. v. אף, der bemerkt, dass dann das zweite א sich nicht erklären lasse; andere wieder sehen es als Denominativ von פֵּאָה „Ecke“ an und deuten es: ich werde sie in die Ecke werfen, oder in die Ecken der Welt schleudern, Menahem lex. s. v. פא, Parchon, Kimchi s. v. פאה und mehrere neuere Erklärer; endlich leitet man jene Form von einem Verbum פָּאָה ab, dem nach Vorgang der LXX. die Bedeutung „blasen, wegblasen“ zuertheilt wird. So Gesenius und viele neuere Erklärer. — פָּאָה jedoch, das wir im Arabischen فَأَى wiederfinden, bedeutet wie dieses scidit und dann exscidit, delevit, und so auch im Hiphil, in welcher Bedeutung auch Rosenmüller in der ersten Auflage der Scholien אַפְאֵיהֶם erklärt. Für diese Bedeutung spricht der Parallelismus, auf den auch Aben Esra sich stützt und אפאיהם durch אשחיתם erklärt. Diese Bedeutung wird ferner erwiesen durch die Substantiva, die von dieser Wurzel sich herleiten. Es sind

1) פֵּאָה Seite, Ecke, eig. Abschnitt. Nach der Vorstellung der Semiten ist die Seite, Ecke, Winkel auch das Ende einer Sache durch Schneiden, Abschneiden entstanden, eine Anschauung, die dem äussern Anscheine entspricht; daher heisst מִקְצוֹעַ angulus v. קָצַע secuit; chald. סְטַר latus von סטר cecîdit; קֵץ finis a קָצַץ secuit. — Diese Ableitung liegt der Anschaunng viel näher als jene, die eher als eine Ausgeburt des Humors aussieht, wonach פֵּאָה „Seite“ von פָּאָה „blasen“ herkomme, weil der Wind von verschiedenen Seiten wehe.

2) פֶּה Mund contrahirt aus פֵּאָה wie שֵׁת für שֵׁאת, שֵׂת für שְׂאֵת. — Eigentlich bedeutet פֶּה Schneidung, Schnitt und Schlitz und zwar

a) im passiven Sinne: Geschnittenes, Geschlitztes, Mund, der wie ein Schnitt, ein Schlitz im Gesichte erscheint, dann Schlitz, der sich am Sacke befindet und endlich Geschnittenes, Theil, Portion. — Gesenius erklärt die Bedeutung Portion von Mund, indem er annimmt Portion sei gleich ein Mund voll (!)

2) im activen Sinne: Schneide; daher פִּי חֶרֶב Schneide des Schwerdtes und 1 Sam. 13, 21. auch von

andern Werkzeugen angewendet. Die Meinung, wonach פֶּה „Mund“ Schneide bedeute, weil diese gleich den Zähnen beisse, oder gleich dem Munde verzehre, stützt sich auf einen zu weit hergeholten und nicht wirklich zutreffenden Vergleich. cf. 1 Sam. 13, 21. — Das aram. פּוּם, arab. فُو, فِى, فَا ist von פֶּה nur dadurch verschieden, dass statt des Derivationsvocals i das dumpfere *u* eintrat, was im Syr. besonders oft der Fall ist; cf. גֶּשֶׁם ܓܘܫܡܐ u. a. Im Arabischen kommt wohl فُو, wofür auch فَاو (vgl. meine Anmerkung zu Hos. 6, 5.) sich findet, und فُوه der ursprüngl. semitischen Form am nächsten und فُم ist spätere, aus dem aram. entstandene.

Wie aber فَأَ für die Wurzel פָּאָה „schneiden“ zeugt, so wird auch noch durch فَأْوٌ „Zwischenraum zwischen zwei Bergen“ unsre Ableitung von פֶּה Mund erhärtet; denn in der Grundbedeutung von فَأْوٌ treffen wir die Anschauung, die der von פה Mund zu Grunde liegt.

Jud. 5, 15.

Trotzdem dass das Lied der Debora vielfache Erklärungen erfahren hat, will ich doch hier versuchen, Vers 15, der den Erklärern besonders viel Schwierigkeiten gemacht hat, noch einmal zu erörtern. Die alten Uebersetzer, die nichts zur Aufhellung des Sinnes bieten und die von Gumpach in seinen A. T. Studien p. 95 angeführt hat, übergehe ich. — Eben so wenig gewähren die Rabbinen irgend einen Nutzen. Raschi deutet die letzte Hälfte von Vs. 15: Das übrige Volk von Isaschar war mit Barak zu allem bereit, was er befohlen hatte; er schickte die Issaschariten dahin, wohin er sie schicken wollte, damit sie das Volk versammelten und alles zum Kriege nothwendige ausrüsteten. Kimchi versteht בְּרַגְלָיו wie c. 4, 17 zu Fuss und bemerkt: Barak habe vor Kampfbegierde es verschmäht, sich eines Reitthieres zu bedienen, was innerlich sinnlos. Damals bedienten sich überdies die Israeliten in den

Kämpfen noch keiner Pferde und beim Zuge vom Berge Tabor war der Gebrauch derselben nicht am Orte. Von den neueren Erklärern nimmt Schnurrer in der Dissert. phill. p. 36 ff. nach R. Tanchum's Vorgange כֵּן mit Berücksichtigung des arab. كن texit, tuitus est, in der Bedeutung praesidium Bedeckung und übersetzt: Nobiles quidem ipsi de Isaschar eratis cum Debora, et plebs Isascharitica firmabat Barakum, in vallem quae missa pone ipsum est. Aehnlich erklären Hollmann, Justi, De Wette, Studer u. a., geben aber כֵּן besser die Bedeutung von Basis, Grundlage, Stütze, und Studer liest noch für das zweite וְנַפְתָּלִי־וְיִשָּׂשכָר. — Rosenmüller übersetzt: et Isaschar aeque ac Baracus in vallem se effudit vestigia eius sequutus. Ihm schliesst sich Ewald, Böttcher an, der aber בְּרַגְלָיו cum peditibus suis wiedergiebt. — Bertheau lässt sich über die Stelle so aus: Alles, was hier gesagt ist, bedeutet nur, dass gleiche Begeisterung die Debora, den Stamm Issaschar und den Barak beseelte; vgl. jedoch was V. 18 von Sebulon und Naphtali gesagt ist. — Seine Uebersetzung lautet: „und die Fürsten in Iissakar gleich wie Debora, und wie Iissakar also Barak, in die Qischon-Ebene ward er, [Barak, oder allgemeiner ward man, Debora, Iissakar und Barak] herabgeschleudert“, gleichsam wider Willen von der unwiderstehlichen Macht der Begeisterung getrieben durch seine Füsse, die sich wie von selbst bewegten und dem Kampfplatze zueilten. E. Meier bemerkt zu der Erklärung: „Wenn Jemand von seinen Füssen wider Willen fortgerissen wird, so ist das nur äusserlich zu verstehen, indem er entweder ausgleitet oder bergunter läuft, ohne sich halten zu können; von einer Begeisterung aber, die von den Füssen ausgehen und den Menschen beherrschen soll, kann nicht die Rede sein.“ Gumpach will וברק mit dem vorhergehenden עִם דְּבֹרָה verbinden und statt des zweiten וְיִשָּׂשכָר mit der LXX. וּבָרָק lesen; dadurch werde allein der historisch-logisch-grammatische Zusammenhang der Stelle sofort in seiner ganzen Schärfe hervorgehoben und der Parallelismus wieder hergestellt. Seine Uebersetzung ist: „Und Oberste von Issaschar sind mit Debora und Barak. So stürmt Barak

in's Blachfeld mit seinem Fussvolk. — E. Meier in seiner Uebersetzung und Erklärung des Debora-Liedes, Tübingen 1859 — sie findet sich als Anhang zum Verzeichnisse der Doctoren, welche die philosophische Facultät der königl. Württemberg. Eberhard-Karls-Universität in Tübingen im Studienjahre 1857—58 ernannt hat, — glaubt in dem Verse ausgesprochen, dass Debora und Barak, wie die Fürsten von Iissakar vom Volke zum Kampfe hingedrängt wurden, was aus dem Aufrufe an die beiden Hauptleiter der Erhebung V. 12 deutlich werde. Er corrigirt ferner das zweite וְיִשָּׂשכָר in וּדְבֹרָה, wodurch der Zusammenhang vollständig und befriedigend hergestellt werde, und übersetzt: „Die Fürsten in Iissakar gleich wie Debora, und wie Debora so Barak wurden ins Thal getrieben durch ihr Kriegsvolk.“

Diese Erklärungen tragen trotz der Aenderungen, die mit dem Texte vorgenommen werden, mehr oder weniger den Verhältnissen nicht Rechnung, in die das Gedicht uns versetzt. Deutet man nämlich כֵּן Stütze (dass es nicht Bedeckung heissen kann, wie Schnurrer will, haben schon andere wie Hollmann, Studer, de Wette dargethan), so wird der Feldherr Barak gar nicht hervorgehoben, ja nicht einmal als in den Kampf mitziehend erwähnt; nur Isaschar, die Stütze Barak's, stürzt sich ins Thal, aber Barak? Erklärt man ferner בְּרַגְלָיו „mit seinem Fussvolk“ (Böttcher, Gumpach, Meier) so müsste vorausgesetzt werden, dass Barak mit einer Mannschaft hinabgestürmt sei, die von der verschieden war, welche die am Kampfe sich betheiligenden Stämme stellten, und von der schon berichtet ist, dass sie hinabzogen יָרְדוּ ins Kampffeld: was gewiss nicht der Fall war. Endlich wird nach den meisten Deutungen, abgesehen davon, dass שֻׁלַּח schwerlich hinabstürmen heisst, der Stamm Issaschar vor den andern zu sehr hervorgehoben und so dargestellt, als wäre er den andern in die Esdrelomebene vorausgeeilt, ohne oder mit Barak, oder hinter diesem gar hinabgestürmt. Aber auch damals waren gewiss die Anführer schon so klug, dass sie zum Kampfplatze nicht eine Abtheilung den andern voran stürmen liessen, was ja vom Berge Tabor herab ohnehin sich verbot. Die Erklärung E. Meier's, dass das Kriegsvolk

Debora und Barak, ihren Feldherrn, zum Kampfplatze getrieben habe, bedarf keiner Widerlegung.

Das Haupthinderniss für eine hier dem Zusammenhange wie den Worten nach passende Erklärung scheint mir in der Deutung von שֻׁלַּח und בְּרַגְלָיו zu liegen. Nun wird שִׁלַּח „senden“ auch von dem Baume gesagt, der seine Aeste ausstreckt. Derselben Anschauungsweise gehört es an, wenn das Passiv שֻׁלַּח in der Bedeutung sich ausstrecken von einem Thale, einer Ebene gebraucht wird, die sich gleich dem Aste von dem übrigen Lande gewissermassen abzweigt und lang hindehnt, vgl. עָלָה, das auch von einer Gegend angewendet wird. Diese Bedeutung ist dem Worte viel eher zu vindiciren, als die von stürmen, hinabstürmen. — בְּרַגְלָיו ferner heisst zu seinen Füssen, nämlich zu Barak's Füssen. Es hätte allerdings auch בְּרַגְלֵיהֶם heissen können, d. i. zu den Füssen aller der Stämme, die hier als in die Ebene Esdrelom hinabziehend aufgezählt werden; es genügte aber das Suffix in בְּרַגְלָיו mit Beziehung auf das letzgenannte Subject Barak zu setzen, da Barak dort war, wo die andern Stämme waren und auch mit diesen zog. Ein Missverständniss konnte also hinsichtlich der Bestimmung der Lage des Thales nicht entstehen; eine solche nämlich sehe ich in בְּרַגְלָיו. Es ergiebt sich aus Richt. 4, 6. 12. 14, dass Barak sein Heer auf dem weiten Plateau des Berges Tabor sammelte und von da in die Ebene Esdrelom, die sich an der südlichen und westlichen Seite des Berges Tabor dehnt (Winer Realwörterb. s. v. Tabor) hinabzog. Diese Ebene lag also in Wahrheit zu den Füssen des auf dem Berge sich befindenden Barak und seines Heeres. Die übrigen Einzelheiten des Verses bieten nun für die Erklärung keine grossen Schwierigkeiten. Für וְשָׂרַי ist besser וְשָׂרֵי zu lesen; bei dem zweiten וְיִשָּׂשכָר (nach dem Qeri וְיִשָּׂכָר) ist כְּ zu ergänzen, das öfter ausgelassen wird, wenn im folgenden Satze כֵּן steht, Gesen. Lehrb. p. 842; aus dem vorhergehenden יָרְדוּ ist יָרַד zu supplieren, das hier mit בּ im Sinne von *in* c. acc. construirt wird, welche Bedeutung בּ öfters hat; wie Gen. 30, 33. Lev. 16, 22 u. a., in בָּעֵמֶק aber findet dieses יָרַד, wie das vorhergehende יָרְדוּ seine nähere Bestimmung (die Ephraimiten, Benjamiten, die vom Stamme

Manasse, Sebulon, Issaschar zogen hinab in das Thal), die grade hier, wo die Aufzählung der Stämme, die zum Kampfplatze zogen, schliesst, und die derjenigen beginnt, welche sich fern hielten, am rechten Orte ist. Das שֻׁלַּח endlich ist als Relativsatz zu fassen, vgl. darüber Gesen. Lehrb. p. 747 ff. oder, was mir vorzuziehen scheint, שֻׁלָּח als Part. Pual zu punktiren, vgl. über die Form Ges. Lehrgeb. p. 316. Die Uebersetzung lautet nun: Und die Fürsten in Isaschar zogen hinab mit Debora, und wie Isaschar[1]) (mit Debora), so zog auch Barak mit hinab in das Thal, welches sich erstreckt zu seinen Füssen.“ Dass Barak und Debora vereint mit einem Stamme zogen, geht auch aus Richt. 4, 8. 9 hervor, und dass er hier ebenso wie die einzelnen Stämme, welche in die Kämpfe verwickelt waren, hervorgehoben und besonders genannt wird, während Debora nur beiläufig Erwähnung findet, hat seinen Grund darin, dass Barak Feldherr war und die Schlacht leitete, Debora, die Richterin aber nur, und noch dazu auf Barak's Veranlassung, diesen begleitete, ohne am Kampfe sich weiter zu betheiligen, vgl. c. 4, 8. 9.

Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs.

Von **Dr. Karl Heinrich Graf,**
Professor in Meissen.

In meiner Schrift über die geschichtlichen Bücher des A. T. (1866) habe ich nachzuweisen gesucht, dass die Gesetzgebung des Leviticus nebst dem, was in den Büchern des Exodus und Num. damit verbunden werden muss, nicht, wie man anzunehmen gewohnt ist, zu den ältesten Theilen des Penta-

---

1) Wenn der Dichter das zweite Mal blos וְיִשָּׂשכָר schreibt, während vorher שָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר steht, so kann dies nicht auffällig sein, wie Meier glaubt, da beides gleiche Begriffe sind; denn in שָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר sind die übrigen Isaschariten mit eingeschlossen, wie in וְיִשָּׂשכָר die שָׂרִים; wie auch von Manasse und Sebulon nur die מְחֹקְקִים und מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר erwähnt werden, während aus V. 18 und c. 4, 10 erhellt, dass der ganze Stamm sich am Kampfe betheiligte.

teuchs gehört, vielmehr erst exilischen und nachexilischen Ursprungs ist. Gegen diesen Nachweis ist namentlich von Riehm in seiner sehr eingehenden Besprechung meines Buches in den Theol. Stud. und Krit. 1868 Heft 2 S. 350 ff. ein Haupteinwurf geltend gemacht worden, dessen Gewicht ich nicht verkennen kann, an welchem vielmehr, wenn er nicht zu erledigen wäre, die ganze Beweisführung scheitern müsste. Jene Gesetze haben in einigen Ausdrücken und Wendungen die grösste Aehnlichkeit mit dem Beschneidungsgesetze Gen. c. 17., welches — wie ich selbst anerkannt habe (S. 93) — einen nicht trennbaren Theil der elohistischen Grundschrift ausmacht; wie ich eben so zugestehen muss, kann die von mir gegebene Erklärung, jene Formeln seien in gewissen Kreisen priesterlicher Rechtslehrer zu jeder Zeit gebräuchlich gewesen und daher in allen diesen Gesetzen angewandt worden, nicht genügen, da sich in der deuteronomischen Gesetzgebung eben so stehend gebrauchte und doch davon ganz verschiedene Formeln finden, so wie auch die Annahme unzulässig scheint, dass die nachexilischen Gesetzaufzeichner ihre Ausdrucksweise nur nach jenem Beschneidungsgesetze gebildet haben sollten (s. Riehm a. a. O. S. 157, vgl. Nöldeke Untersuchungen zur Kritik des A. T. 1869 S. 20. 41.). Ja ich gebe noch mehr zu: es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass nach charakteristischen Formeln und nach dem ganzen Charakter der Schreibart die Ritualgesetze — ich gebrauche diesen von Nöldeke a. a. O. angewandten Ausdruck statt der weniger passenden von mir früher gebrauchten Bezeichnung: die mittlere Gesetzgebung des Pentateuchs — derselben Redaction angehören wie die elohistische s. g. Grundschrift (s. Riehm S. 358). Nun habe ich nach herkömmlicher Ansicht angenommen, dass das Werk des Jahwisten aus einer späteren Bearbeitung und Erweiterung dieser Grundschrift als des ältesten Bestandtheils des Pentateuchs entstanden sei. Sonach müssten die Ritualgesetze zugleich zu den ältesten und zu den jüngsten Bestandtheilen des Pentateuchs gehören, oder wir stehen wieder auf dem alten Punkte, vor dem Räthsel eines in ganz verschiedenen historischen Verhältnissen vollständig ausgearbeiteten Gesetzbuchs,

welches Jahrhunderte lang verschlossen liegt, bevor die dazu passende Zeit erscheint, die es von seinem Banne löst.

Mit Recht ist aber jetzt in Folge der von mir nicht hinlänglich berücksichtigten Untersuchungen Hupfeld's in seinem Werke über „die Quellen der Genesis“ die Annahme, dass der sogenannte Jahwist ein blosser Ergänzer und Ueberarbeiter sei, als unhaltbar erkannt worden (Riehm S. 353, Nöldeke a. a. O. S. 2, Schrader Studien zur Kritik u. Erklärung der biblischen Urgeschichte S. 117 ff.), und das Urtheil über die s. g. Grundschrift hat dadurch eine andere Gestalt angenommen dass Hupfeld neben derselben einen dem Nordreiche angehörenden zweiten elohistischen Erzähler nachgewiesen, welchen der Jahwist hauptsächlich als Quelle benutzt und dessen Erzählungen er mit seinen eigenen zu einem selbständigen Werke verschmolzen hat. Neuerdings hat nun Nöldeke in dem angeführten Werke auf Grund jener Untersuchungen nicht blos für die Genesis, sondern für den ganzen Pentateuch und das Buch Josua die Stücke, die zu der s. g. Grundschrift gehören, genauer zu bestimmen und auszuscheiden gesucht. Durch diese Schrift zu einem wiederholten Studium der Frage veranlasst, hat sich mir aus der von Hupfeld erkannten Selbständigkeit des Werkes des Jahwisten die Lösung jenes in der Verbindung der Ritualgesetzgebung mit der „Grundschrift“ liegenden Räthsels ergeben. Diese Lösung besteht einfach darin, dass die s. g. Grundschrift den Bestandtheil des Pentateuchs bildet, der am spätesten hinzugekommen und mit dessen Einfügung die Redaction desselben abgeschlossen worden ist. Der herkömmliche Ausdruck „Grundschrift“ wäre demnach keineswegs angemessen, ich habe ihn aber der Deutlichkeit wegen beibehalten, zur Bezeichnung dieser Abschnitte, die ebenso sehr wie andrerseits die des Deuteronomikers durch ihre Eigenthümlichkeit hervortreten, und die deshalb auch von den Kritikern theilweise mit grosser Uebereinstimmung erkannt und ausgesondert worden sind.

Was der Anerkennung dass die „Grundschrift“ den jüngsten Bestandtheil des Pentateuchs bildet, im Wege steht, ist nur — die Gewöhnung; es wird uns schwer, die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel der Genesis nicht als die Grund-

lage des Folgenden, nicht als zuerst vorhanden, sondern als später vorgesetzt anzusehen, und doch ist diese Ansicht zugleich mit jener Selbständigkeit des Jahwistischen Werkes gegeben. Hupfeld hat klar und scharf nachgewiesen (S. 102—126), dass die Geschichte des ersten Menschenpaares im Paradiese Gen. 2, 4 ff. nicht ein Anhang zu der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte, sondern ein ganz neuer selbständiger Bericht ist, welcher jede Beziehung auf das vorhergehende Stück ausschliesst, von diesem vielmehr wesentlich und durchgängig abweicht, mit einer Ueberschrift, die nur an der Spitze der ganzen Geschichte zu begreifen ist. „Der Verfasser konnte unmöglich so schreiben, wenn er die Darstellung der Urschrift („Grundschrift“) vor sich hatte, noch weniger aber auf den Gedanken kommen, diese durch die seinige zu ergänzen und damit zu einem grössern Geschichtswerk zu verweben; ist das aber hier erwiesen, so ist's fürs ganze Buch erwiesen: „denn was vom ersten Stück gilt, muss auch von den übrigen gelten“ (vgl. S. 164 ff.). Welche Ansicht man nun von dem Alter der s. g. Grundschrift haben mag, ob man diese als ein zusammenhängendes Werk ansieht, welches stückweise an passender Stelle in das Werk des Jahwisten eingetragen worden, oder nur als aus Bruchstücken eines solchen Werkes oder überhaupt nur als aus einzelnen Zusätzen bestehend, ob man dieses Einschieben in früherer oder späterer Zeit von einem blos compilirenden oder frei redigirenden Sammler oder Bearbeiter bewerkstelligt werden lässt, gleichviel: es hat eine Zeit gegeben, in welcher das Werk des Jahwisten ohne diese Stücke der „Grundschrift“, mithin ohne die Schöpfungsgeschichte des ersten Capitels vorhanden war, diese Schöpfungsgeschichte ist also von einer spätern Hand demselben vorgesetzt worden. Wenn man sich die Nothwendigkeit dieser Vorstellung einmal klar gemacht hat, so ist der Bann gebrochen, der sich der Umkehrung der gewohnten Anschauung entgegenstellte, und in diesem spätern Eintragen dessen, was man sonst als die Grundschrift ansah, mag Manches seine Erklärung finden, was bis dahin dunkel bleiben musste.

Die Worte אלה תולדות השמים והארץ בהבראם Gen. 2, 2a werden wegen ihrer Aehnlichkeit mit 5, 1. 2. von vielen Erklärern als Unterschrift zu dem vorhergehenden Schöpfungsbericht angesehen, während diese Formel sonst stets als Ueberschrift, niemals als Unterschrift vorkommt. Schrader (a. a. O. S. 39) hat darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Falle die Unterschrift unmittelbar vor der Ueberschrift 5, 1. gestanden haben müsste, was doch schwerlich anzunehmen ist, und glaubt deshalb, dass diese Worte ursprünglich als Ueberschrift an der Spitze von Capitel 1. gestanden haben. Wenn er aber einen irgend zureichenden Grund vermisst, welcher den Verfasser der Grundschrift veranlasst haben könnte, jene Worte aller Analogie zuwider als Unterschrift herzusetzen, so fehlt es noch vielmehr an einem genügenden Grund, der den spätern Redactor veranlasst haben sollte, die Ueberschrift von ihrer Stelle an der Spitze der Schöpfungsgeschichte Cap. 1. wegzunehmen, wenn sie je hier gestanden hätte. Allein vor 1, 1. konnte sie unmöglich stehen, s. Delitzsch Genesis S. 135, sie bildet vielmehr von Ursprung an die Ueberschrift und Spitze der Geschichte des Jahwisten, wie auch aus dem Gebrauche von יהוה אלהים im Folgenden hervorgeht, und ihr entspricht in der „Grundschrift“ 1, 1. Wie die Zustandssätze 1, 2. den Zustandssätzen 2, 4b. 5. 6, der Nachsatz 1, 3. dem Nachsatze 2, 7. entsprechen, so die allgemeine Angabe 1, 1. der Ankündigung 2, 4a; denn es ist kein Grund vorhanden השמים והארץ 1, 1. in anderm Sinne zu verstehen als 2, 1. Ex. 20, 11. 31, 17, nämlich von der in sechs Tagewerken geschaffenen Welt, welche 2, 4. als in einem Male geschaffen erscheint. In den Versen 5, 1. 2. knüpft der Redactor nach der längeren Unterbrechung durch die Stücke des Jahwisten an die Schöpfungsgeschichte Cap. 1 wieder an, wiederholt deshalb Einiges zur Verbindung mit dem folgenden Geschlechtsregister, und zeigt in den Worten ביום ברא וגו' und ביום הבראם, dass er auch 2, 4. vor Augen hat, vgl. Ezech. 28, 13. 15. Wenn der Redactor oder seine Quelle das אלה תולדות in der Folge öfter als Ueberschrift gebraucht, wie es der Jahwist als Ueberschrift seines Werkes oder z. B. 37, 2. gebraucht hatte, so folgt er darin nur dem

bei Geschlechtsregistern gewohnten Sprachgebrauch, vergl. Ruth 4, 18.

Wie Schrader nachgewiesen hat, enthält von den zwei verschiedenen und von einander unabhängigen, ja auf ganz verschiedener Berechnung beruhenden Erzählungen über die Sündfluth, welche Cap. 6—9 in einander geschoben sind, auch die der jahwistischen Schrift angehörende einen vollkommen zusammenhängenden, lückenlosen und in sich selbst verständlichen Bericht von der Fluth (S. 136 ff.). Die der „Grundschrift“ angehörenden Stücke können also ebensowol in die jahwistische Erzählung eingeschoben sein als, wie man dies gewöhnlich angenommen, die jahwistischen in die Erzählung der Grundschrift. Wenn es aber noch zweifelhaft scheinen kann, welches von beiden Statt gefunden, so ist ein solcher Zweifel hinsichtlich der Priorität bei der Geschichte der Patriarchen nicht mehr statthaft. Hupfeld erklärt (S. 19): „Der Redactor ist sich auch hier in seinem Verfahren — ähnlich wie in der Sündfluthsgeschichte — gleich geblieben, und hat die kurzen Nachrichten der Urschrift treu bewahrt und in seine ausführliche Erzählung aus späteren Quellen aufgenommen, worin sie wie Inseln schwimmen, zwar geschickt in den Zusammenhang eingefügt, aber doch bei näherer Betrachtung deutlich zu erkennen“ (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 18). Diese Nachrichten setzen aber eben überall den Zusammenhang der ausführlichen jahwistischen Erzählung voraus, während sie selbst, mit Ausnahme weniger längerer Abschnitte, „wo ein bestimmtes staatsrechtliches oder gesetzliches Interesse waltet“ (Nöldeke S. 18), nur als mehr oder weniger abgerissene in die Erzählung eingeschobene Notizen erscheinen. So setzt die Bemerkung 12, 4 b das Vorhandensein des jahwistischen Stückes 12, 1—4 a voraus; die allgemeine Notiz von Lot's Rettung 19, 29 müsste sich unmittelbar an 13, 12 anschliessen, während jetzt 16, 1. 3. 15 f. und Cap. 17 zur Grundschrift gehörend dazwischen stehen, und wiederum 21, 2—5 sich unmittelbar an Cap. 17 schliessen würde (Hupfeld S. 28); ja Nöldeke nimmt eine Lücke in der Grudschrift an, da auch in dieser die beiden Völker Moab und Ammon genannt sein mussten, und erklärt die Weglassung daher, dass die die-

selben betreffende Bemerkung durch die ausführliche Erzählung des Jahwisten überflüssig gemacht worden sei (S. 22). Das Wort לזקניו 21, 2 ist vom Redactor nach 21, 7 in den Text gesetzt, und die Uebergangsformel 22, 20 ist nach 22, 1 aus dem dem (zweiten) uns nur in der Bearbeitung des Jahwisten vorliegenden Elohisten gehörenden Stück 22, 1—19 vom Redactor hinzugefügt.

In der Geschichte Isaak's und Jakob's (Capp. 25—35) sind es im Ganzen nur wenige Verse, die anerkanntermassen der „Grundschrift" angehören; die zur Geschichte Isaak's gehörenden 26, 34 f. 27, 46. 28, 1—9 bilden zwar nach Nöldeke (S. 27) ein zusammenhängendes Ganze, stören aber die ausführliche Erzählung der andern Quelle. Hupfeld sowohl wie Nöldeke erkennen mehrfache Lücken der „Grundschrift" an, d. h. mit andern Worten, die derselben zugeschriebenen Stücke lassen sich in keinen nähern Zusammenhang bringen, es sind abgerissene Notizen, die nur durch die Erzählung, in welche sie eingeschoben sind, gehalten werden. In der Erzählung von Joseph Cap. 37—45 fehlen solche Zusätze überhaupt, sie ist unverändert so geblieben, wie sie auf Grund des (zweiten) elohistischen Berichtes aus der Hand des Jahwisten hervorgegangen (Nöldeke S. 32); nur in der Voraussetzung, dass die „Grundschrift" einen von diesem Werke unabhängigen zusammenhängenden Bericht dargeboten habe, vermisst Nöldeke was dieselbe über die Veranlassung zur Uebersiedlung nach Aegypten erzählt habe und setzt als Grund der Weglassung einen nicht auszugleichenden Widerspruch beider Erzählungen voraus (S. 31 f.). In den weiterhin folgenden der „Grundschrift" zugerechneten Stellen Gen. 46, 20. 27. 47, 11. 48, 5 wird die vorausgehende Erzählung über Joseph einfach vorausgesetzt, wie auch in dem Verzeichniss der Familie Jakob's Cap. 46, 8—27 in Rücksicht auf die jahwistische (Hupfeld S. 186 ff.) Erzählung Cap. 34 die Dina genannt wird 46, 15; vgl. בנותיו 46, 15. 47, 7. 37, 35.

Mag man in den ersten Capiteln des Buches Exodus Einzelnes zu der „Grundschrift" ziehen und in einigen Zusammenhang bringen (Nöldeke S. 35 ff.) — wobei freilich das Auftreten Mose's Ex. 6, 2 ff. die vorhergegangene Erwähnung

desselben voraussetzt — so fehlt doch anerkanntermassen aus der „Grundschrift" die Erzählung von der Tödtung der Erstgeburt, auf welcher das Pesachgesetz Exod. cap. 12 beruht (Hupfeld S. 85 f. Nöldeke S. 42); dieses in seinen Formeln mit dem Beschneidungsgesetz Genes. cap. 17 und den Ritualgesetzen übereinstimmende Gesetz ist demnach an den erzählenden Bericht des Jahwisten angeknüpft und setzt diesen als vorliegend voraus. Der Dekalog und die sich daran schliessende Gesetzgebung Exod. c. 20—23 gehört gar nicht der „Grundschrift" an (Nöldeke S. 50 f.), der beste Beweis dass nicht diese, sondern das Werk des Jahwisten die ältesten Bestandtheile enthält; in der Rückweisung auf die Schöpfungsgeschichte Exod. 20, 11 erkennt auch Nöldeke (S. 51) einen Zusatz des Redactors nach dem Sabbathgesetz Exod. 31, 17 (und Gen. 2, 3). Dass die Beschreibung der Stiftshütte Ex. c. 25—31 und c. 35—40, an welche sich die Ritualgesetze des Leviticus anschliessen, in die Erzählung des Jahwisten eingeschoben und durch diese veranlasst ist, habe ich nachgewiesen (Die Geschichtl. Bücher des A. T. S. 59 f.); ohne diese Erzählung steht die ganze Beschreibung in der Luft, so sehr auch ihre Angaben zum Theil damit im Widerspruch sind. Um einen Anknüpfungspunkt zu haben schreibt daher Nöldeke die Verse 24, 15—18, trotz der Verschiedenheit in der Darstellungsweise, der „Grundschrift" zu, aber ohne ausreichende Gründe; vgl. vielmehr „die Wolke" 24, 16. 18 mit 19, 9. 16. 34, 5. Num. 11, 25, die „Herrlichkeit Jahwe's" 24, 16. 17 mit 33, 18. 22, die „vierzig Tage und Nächte" 24, 18 mit 34, 28 (auch erinnern der siebente Tag und die vierzig Tage und Nächte 24,16. 18 an die jahwistischen Theile des Sintfluthberichtes Gen. 7, 4. 10. 17. 8, 6 ff.).

Wenn Nöldeke anerkennt, dass in Num. c. 16 f. zwei ganz verschiedene Geschichten durch einander gemischt sind (S. 79 ff.), so übersieht er aber, was nicht unbemerkt bleiben darf, dass die das Priesterthum betreffenden Stücke, die er der Grundschrift zurechnet, der Ueberarbeitung der — ursprünglich wie Cap. 11 ff. eine Auflehnung gegen Mose's prophetische Auctorität berichtenden — Erzählung angehören, dass diese Stücke an und für sich keine Selbständigkeit haben,

sondern eben nur als Umarbeitung der ursprünglichen jahwistischen Erzählung bestehen (s. m. Die Geschichtl. Bücher d. A. T. S. 89 f.). In Num. Cap. 32 finden sich nach Nöldeke (S. 91) in den zur Grundschrift gerechneten Stücken Hinweisungen auf Geschichten, die vorher nicht in der „Grundschrift“, sondern in den andern Berichten standen, ein Beweis dass diese dem Verfasser vorlagen und auch als dem Leser vorliegend vorausgesetzt werden. Die meisten der ausführlichen Erzählungen über die Eroberung Kanaan's im Buche Josua endlich zeigen nach Nöldeke keine Spur von der Benutzung der „Grundschrift“; wenn er aber bemerkt: „wir können daher hier keinen zusammenhängenden Bericht aus der Grundschrift mehr zusammenbringen, sondern müssen aus den mit einiger Sicherheit erkennbaren Bruchstücken ihren Zusammenhang für diesen Abschnitt, so gut es gehen will, zurückerschliessen“ (S. 95), so beruht diese Bemühung eben auf der Voraussetzung, dass eine solche Schrift der Erzählung zum Grunde liege und fällt weg mit der Einsicht, dass diese „Grundschrift“ nur aus Zusätzen besteht. Zu diesen ist wohl mit Sicherheit im Buche Josua das Capitel über die Städte des Stammes Levi zu rechnen C. 21, in Betreff der übrigen Verzeichnisse wird es aber schwer sein zu einem sichern Ergebniss zu gelangen, da nicht nachzuweisen ist, dass nicht das jahwistische Werk schon Verzeichnisse enthalten haben kann (vgl. z. B. in Hinsicht auf Gen. c. 10 Tuch S. 196).

Wenn sonach die s. g. Grundschrift des Pentateuchs nicht die Grundlage der Erzählung desselben ausmacht, sondern aus später zu dem „jahwistischen“ Werke hinzugekommenen Zusätzen besteht, und wenn aus dem Inhalte der dazu gehörenden Gesetze und Bestimmungen sich ergiebt, dass diese auch nachdeuteronomisch sind, so folgt daraus, dass das was man als Grundschrift anzusehen und zu den ältesten Bestandtheilen des Pentateuchs zu rechnen gewohnt ist, vielmehr die jüngsten Bestandtheile desselben bildet. Auch kann in der That, wie das jahwistische Werk mit seinen herrlichen Erzählungen der Blüthezeit der Literatur und des Prophetenthums angehört (s. m. Geschichtl. Bücher S. 111), die Beschreibung der Stiftshütte mit ihren wörtlichen zum Theil

doppelten und dreifachen Wiederholungen, die zwölfmal gleichlautende Aufzählung Num. c. 7 und dergl. durch „pedantische Ausführlichkeit und Kleinlichkeit“ sich auszeichnende oder prosaisch trockene Darstellungen (Nöldeke S. 58, vgl. S. 133) nur einer Zeit des Verfalls der Literatur angehören. Wenn es allerdings richtig ist, dass der Deuteronomiker die beiden Berichte, die uns Num. c. 13 u. 14 durch einander gemischt vorliegen, schon als einheitliche Erzählung benutzt (Riehm S. 351, Nöldeke S. 1), so ist daraus zu schliessen, dass keiner der beiden hier vereinigten Berichte der s. g. Grundschrift angehört, deren Eigenthümlichkeit sie auch nicht entsprechen, dass sie vielmehr wie in so vielen andern Abschnitten aus verschiedenen Quellen von dem Jahwisten zusammengearbeitet sind (vgl. Nöldeke S. 53).

Erst nachdem das nördliche Reich vernichtet worden, war unter Hiskia von einer Centralisation des Gottesdienstes die Rede, und erst Josia entweihte das Heiligthum zu Bethel; während das Deuteronomium den Uebergang von der vielfachen Verehrung Jahwe's zur Einheit des Gottesdienstes bezeichnet, kennt die Ritualgesetzgebung des Leviticus nur noch das eine Heiligthum und die daran zum Fungiren berechtigten als directe Nachkommen Aaron's angesehenen Priester. Nöldeke glaubt den Verfasser derselben mit ziemlicher Sicherheit für einen Priester in Jerusalem erklären zu können, da nur ein solcher ein grosses Interesse an allen Aeusserlichkeiten des Gottesdienstes, der Concentration aller heiligen Handlungen an einem Ort, der Heiligkeit des Gotteshauses und dem unbedingten Vorrang der Aaroniden vor den gemeinen Leviten haben konnte (S. 137), und eben so nimmt Riehm an (S. 374 f.), dass wir als den Kreis, aus welchem die levitische Gottesdienstordnung und Gesetzgebung hervorgegangen ist, die Priesterschaft am Centralheiligthum, d. h. am Tempel in Jerusalem anzusehen haben, und findet es nicht auffällig, dass manche der darin gemachten Ansprüche lange Zeit nicht zur Durchführung kamen, so lange die Kundmachung und immer neue Bezeugung des Gesetzes Jahwe's noch vorzugsweise in der Predigt der Propheten erkannt und anerkannt wurde, und so lange nicht die Leiter und Macht-

haber sich jene Durchführung angelegen sein liessen. Mit dieser Ansicht werden wir unbedingt einverstanden sein, nicht aber mit der Vorstellung als ob diese Gesetzgebung schon Jahrhunderte lang niedergeschrieben fertig vorgelegen hätte und, wiewohl sie erst nach der des Deuteronomiums zur Anerkennung und Durchführung gekommen, doch älter als diese gewesen wäre. In Babylonien, wohin noch während des Fortbestandes des Reiches Juda die vornehmsten und bedeutendsten Vertreter der Priesterschaft von Jerusalem mit Jojachin gebracht wurden, und wo es später den Juden an der eigenen staatlichen und kirchlichen Organisation fehlte, dort musste sich erst das Bedürfniss geltend machen, diese theils auf alter Praxis theils auf blosser Theorie beruhenden gesetzlichen Bestimmungen niederzuschreiben, oder was sich etwa von Niederschriften über einzelne Punkte schon vorfand zu sammeln, dort konnte erst das Streben hervortreten, welches „den Hauptcharakterzug der Grundschrift“ bildet, „die Geschichte und die Gesetzgebung nach theoretischen Gesichtspunkten zu gestalten“ (Nöldeke S. 132), und aus Babylonien kam auch Esra und machte den vervollständigten Pentateuch zum Gesetzbuch für die neue Gemeinde. Dass er dieses Gesetzbuch nicht von anderer Hand vervollständigt und fertig gemacht blos mitbrachte, sondern selbst der Sammler und Ueberarbeiter war, scheint daraus hervorzugehen, dass er nicht sogleich bei seiner Ankunft in Jerusalem, sondern erst nach etwa fünfzehnjährigem Aufenthalte damit hervortrat, erst dann das Volk damit bekannt machte und auf dasselbe verpflichtete. Je genauer man aber diese Gesetzgebung und die Stücke, die mit Fug und Recht als derselben Hand angehörend zur „Grundschrift“ gerechnet werden können, betrachtet, um so mehr erkennt man, dass sie aus verschiedenen Quellen zusammengestellt sind und so auch manches Aeltere, wenn auch in freier Bearbeitung, enthalten können, da sogar manches Widersprechende und offenbar nicht ursprünglich derselben Zeit Angehörende darin in gleicher Form erscheint (vgl. Nöldeke S. 31. 64. 72. 89 f. 137). Deuteronomium und „Grundschrift“ sind ebenso verschiedenen Geistes wie Jeremia und Ezechiel, und wenn noch ausserhalb der Capitel, deren

Abfassung ich dem Ezechiel zuschreiben zu müssen geglaubt habe, auffallende Aehnlichkeiten zwischen der Schreibart jenes Propheten und der der „Grundschrift" bemerkt werden (Riehm S. 370, Nöld. S. 69), so liegt darin wohl weniger der Beweis, dass ihm das ganze Buch schon vorgelegen, als die Spur eines noch weiter gehenden Einflusses seinerseits auf die Abfassung desselben und ein Antrieb zu weiterer Untersuchung.

Erklärung schwieriger Stellen des alten Testamentes.

Von **J. G. Vaihinger,**
Stadtpfarrer in Kanstadt.

I.

2 Könige 22, 1.

In 2 Kön. 22, 1 wird berichtet, dass Josias bei seinem Regierungsantritte acht Jahre alt gewesen sei, בֶּן־שְׁמֹנֶה שָׁנָה יֹאשִׁיָּהוּ בְמָלְכוֹ. Allein bei der einfachen Zahl unter zehn steht, was keiner der Erklärer angemerkt hat, nie der Singular, sondern stets der Plural. Man hat also jedenfalls שָׁנִים zu bessern, wie es 2 Chron. 34, 1 geschehen, und auch 2 Kön. 12, 1. 2 Chron. 24, 1 bei Angabe des Alters von Joasch der Fall ist. Und wirklich lesen auch die zwei Handschriften 115, 154 bei Kennikot שָׁנִים. Allein es bleibt doch auffallend, wie sich gegen alle Regel und Gebrauch der Sprache der **Singular** in den masoretischen Text eingedrängt und erhalten hatte in allen übrigen Handschriften. Deutet das nicht auf einen Ausfall einer anderen Zahl hin, wie das so oft und am bedauerlichsten 1 Sam. 13, 1 und 4 Mos. 20, 1 offenbar geschehen ist? Es soll nicht hervorgehoben werden, dass die Unternehmungen dieses Fürsten zur Verbesserung und Reinigung des Cultus eher einen reifen Mann in mittleren Jahren erwarten lassen als einen Jüngling. Denn auch solche haben sonst in ähnlicher Weise in ihrer Jugend gewirkt, wie das Beispiel des Landgrafen Philipp von Hessen

zeigt. Aber es kommt unserer Vermuthung günstig eine in der 50. Handschrift Kennikots enthaltene Lesart entgegen, welche nach acht noch עֶשְׂרֵה liest. Hiernach wäre Josias bei seinem Regierungsantritt nicht 8, sondern 18 Jahre alt gewesen, was noch jung genug und desswegen wahrscheinlich ist, weil bei ihm von keiner vormundschaftlichen Regierung etwas steht, wie das bei Joasch der Fall ist und 2 Kön. 12, 3 ausdrücklich erwähnt wird. Es ist demnach zu vermuthen, dass die gegenwärtige Lesart mit aus dem Streben 2 Kön. 22, 1 mit 12, 1 conform zu machen, entstanden und 18 Jahre die richtige Lesung ist. Allein nun steht 2 Kön. 21, 19 entgegen, wonach Amon, der Vater des Josias, bei seinem Regierungsantritt erst 22 Jahr alt war und nach zweijähriger Regierung, also 24 Jahre alt, ermordet wurde mit Hinterlassung eines achtjährigen Sohnes. Es soll darauf kein besonderer Werth gelegt werden, dass die Heirath eines Mannes mit 14—15 Jahren auch damals eine Seltenheit war, obgleich die Morgenländer früher als Abendländer mannbar werden. Aber auffallen muss es, dass der erstgeborne Sohn des bei seinem Tode 6—67jährigen Manasse erst 22 Jahre alt ist, während sein Vater 55 Jahre regiert hatte. Oder sollte Amon sein jüngster Sohn gewesen sein, so würde darüber eine Andeutung zu erwarten sein, wie es bei dem Nachfolger des Königs Josias 33, 30. 31 und 36 nicht fehlt. Ich glaube desshalb, dass 2 Kön. 21, 19 anstatt עֶשְׂרִים d. h. כ zu lesen ist אַרְבָּעִים d. h. מ [1]); zwei Buchstaben, die auch vgl. Jahn's Einleit. 1, § 130 S. 471 sonst nicht selten verwechselt werden. War nun bei Amon eine unrichtige Lesart durchgedrungen, so musste sie auf das Lebensalter seines Sohnes Josias' bei Angabe seines Regierungsantritts Einfluss haben, weil es undenkbar war, dass Amon bei seinem Tode 24 Jahre alt einen Sohn mit 18 Jahren hinterlassen habe.

---

1) Gegen diese verbreitete Art die Zahlenfehler durch Vertauschung der Zahlbuchstaben zu erklären, muss nothwendig erinnert werden, dass es an dem Beweise für den Gebrauch der Zahlbuchstaben in alter Zeit fehlt. Die phönikischen Inschriften zeigen Zahlzeichen. Die Frage an sich wird dadurch aber nicht berührt. M.

Stirbt Amon aber 44 Jahre alt und tritt sein Sohn mit 18 Jahren die Regierung an, so ist alles in der Ordnung. Von diesem wirklichen Sachverhältniss ist in der stehen gebliebenen Sprachanomalie noch die wahre Spur vorhanden, wie in einer ähnlichen 4 Mos. 33, 38 das wahre und einzig richtige Jahr des Todes Ahron verborgen liegt.

II.

Jesaias 6, 10.

Jes. 6, 10 wird, so viel mir bekannt ist, von allen Uebersetzern und Erklärern so aufgefasst, als ob פֶּן zu Anfang der zweiten Vershälfte bis zum Ende die Sätze beherrsche, und dem gemäss ist וָשָׁב וְרָפָא לוֹ׃ von Luther übersetzt: noch verstehen mit ihrem Herzen und sich bekehren und genesen. Damit schliesst er sich an Sept. an mit ihrem: *μήποτε τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσομαι αὐτούς*, wo man freilich folgerichtig *ἰάσωμαι* erwarten sollte, und an Vulgata: ne corde suo intelligat et convertatur et sanem eum. Hiernach lesen wir bei Dathe die Uebersetzung: ut nec mente intelligat nec iterum sanatio ei obtingat, wo שָׁב in adverbialer Bedeutung gefasst wird. Auf übereinstimmende Weise mit Luther lesen wir in der holländischen und dänischen, in der englischen und französischen Bibel. Auch de Wette und Knobel ist die richtige Auffassung entgangen. Der erste übersetzt: dass sein Herz nicht fühle und sich bekehre und geheilt werde. Der andere erklärt: damit es blind, taub und unempfänglich nicht sehe, höre und verstehe, also auch nicht umkehre d. h. sich bessere (1, 27) und Jehovah es nicht heile d. h. in bessere Umstände bringe (1, 5).

Allein diesen Uebersetzern und Erklärern hätte doch auffallen sollen der Wechsel der Zeitform. Denn mit וָשָׁב wird in das Präteritum übergegangen, während vorher dreimal Futurum steht, das immer auf פֶּן folgen muss, es sei denn, dass die Furcht vor einer schon geschehenen That ausgedrückt werden wolle, wie 2 Sam. 20, 6. 2 Kön. 2, 16, was hier keine Anwendung findet. Diess reicht hin,

um jeden Sprachkenner zu überzeugen, dass hier von keiner Beiordnung mit den vorigen drei Sätzen die Rede sein kann, sondern dass hier ein antithetisches Satzgefüge folgt, und vor שָׁב (Ewald ausführl. Lehrb. § 357, a. Gesen. Lehrgeb. § 231, 2, d S. 843) אִם zu ergänzen ist; eine Ellipse, die in allen Sprachen, besonders auch im Deutschen häufig vorkommt. Daher ist zu übersetzen: Doch wenn es sich bekehrt, wird Heilung ihm zu Theil. Das erste וְ bezeichnet wie oft den Gegensatz, das zweite, wie ebenso häufig, den Nachsatz. Diess ist ganz der prophetischen Art gemäss, hinter Finsterniss das Licht, hinter dem Gerichte das Heil erblicken zu lassen; und Beispiele solch rascher Uebergänge sind im Hebräischen in Masse vorhanden. Das Wort רָפָא halte ich hier für Nomen erster Bildung, dessen Segol wegen Pausa in Kamez übergegangen ist. So ist im verkürzten Bedingungssatz der Nachsatz ohne Zeitwort oder hereingedachtem יִהְיֶה ausgedrückt Ps. 139, 11. Nun ist auch die v. 11 nachfolgende Frage des Propheten עַד־מָתַי verständlich und will sagen: wann wird diese Bekehrung und die damit verbundene Heilung eintreten? Gott aber antwortet dem Propheten, das werde erst nach schweren über das Volk ergangenen Leiden und Gerichten geschehen v. 11 — 13. Diese Verse sind geradezu die wichtigsten des ganzen Stückes, und drücken die Hauptabsicht dieser Offenbarung aus. Diese ist praktisch und geht auf die Gegenwart als schwerer Vorwurf für die Zeit des Ahas. Diese Verse bilden demnach das punctum saliens und sind auch rythmischer gehalten. Gepredigt und aufgeschrieben wurde wohl das Stück erst zur Zeit Ahas und vielleicht eben jetzt, als er in seiner und des Volkes Verblendung das Bündniss mit Tiglath Pilnesar suchte, gegen welches der Prophet in den folgenden Capiteln auftritt. Der Umschwung der Gesinnung begann mit dem Regierungsantritt des Hiskias, worauf die Heilung und Errettung nicht ausblieb. Von der richtigen Auffassung unserer Stelle ist bei Septuag. in dem Indicativ Fut. ἰάσομαι noch eine Spur enthalten, aber dadurch unkennbar geworden, dass Sept. וְשָׁב unrichtig zum vorigen

Gliede gezogen haben. Denn so wie das Wort lautet, muss dort der Sinn sein: aber ich werde sie heilen.

Verfehlt ist es also, wenn Stickel, Stud. u. Kritiken 1840, 2. S. 297 das עַד־מָתַי אֲדֹנָי v. 11 ergänzen zu müssen glaubt durch den Gedanken: Wie lange wird dieser Zustand der Verstockung dauern? Eben so wenig trifft die Ergänzung Hitzig's im Commentar zu: Wie lange soll ich das Prophetenamt bekleiden? wobei man auf לֵךְ וְאָמַרְתָּ v. 9 zurückgreifen müsste. Nach Knobel aber fragt Jesaias, wie lange wird dieser bedauerliche Zustand des Volkes und die Erfolglosigkeit meines Wirkens dauern. Es ist aber viel einfacher und natürlicher, dass der Prophet, welchem die Gerichtsankündigung nicht unerwartet bei dem verdorbenen Zustand des Volkes kam, die V e r h e i s s u n g ergriff und heilsbegierig nach der Zeit dieses Umschwunges fragte, also nach der Zeit der Bekehrung und der Heilung.

Die Antwort lautet v. 11 -- 13: Und er sprach:

Jes. 6,11 So lange bis verödet Städte sind, leer von Bewohnern,
Und Häuser, leer von Menschen,
Und bis das Ackerland verödet ist zur Wüste.
12 Denn ferne treibt Jehovah weg die Menschen,
Und gross wird die Vereinsamung in Landes Mitte sein.
13 Doch wenn noch darin ist der zehnte Theil, so wird bekehrt er werden;
Ja, der wird sein gleich Eiche und gleich Teberinthe,
In denen noch beim Fällen bleibt ein Stumpf.
Ein heiliger Same wird der Stumpf derselben sein.

Das Wort לְבָעֵר v. 13 übersetzt Septuaginta durch εἰς προνομήν, Vulgata in ostensionem. Luther mit וְשָׁבָה zusammen: denn es wird weggeführet und verheeret werden. Dathe: haec tamen quoque depopulabitur. Englische Bibel: it shall return and shall be eaten. Französische: qu'il soit encore desolé. Doederlein: denuo depopulationi fuerit. Gesenius: „er würde ebenfalls vertilget werden." Sie lesen alle das Wort לְבָעֵר, welches offenbar den Zusammenhang stört und aus einer ungeschickten Glosse in den Text geflossen ist. Es fehlt dieses Wort in Cod. 586 K.; und sobald wir dasselbe

streichen, so erhalten wir einen durchaus abgerundeten Sinn, welcher mit v. 10 vortrefflich stimmt. Dort Verblendung, Hartnäckigkeit, Verstockung, worauf das Gericht v. 11. 12 folgen muss. Dort am Ende die von allen Erklärern verkannte Verheissung unter der Bedingung und zur Zeit der Busse. Hier Verheissung der wirklich eintretenden Busse und des neuen Glückes und Heiles, das durch dieselbe sich über das Volk verbreitet, was zunächst zur Zeit Hiskias erfüllt wurde, aber ein Musterbild für alle Entwicklungszeiten geworden ist. Um nun auch die Entstehung der falschen Lesart, welche demnach über das 4. Jahrhundert v. Chr. hinaufreicht, nachzuweisen, so denke man an dieselbe Formel Jes. 44, 15 und vergleiche damit 40, 16. Durch einen mit rabbinischer Weisheit angefüllten Leser, welcher dachte, es müsse das Böse hinweggebrannt werden, wurde diese Formel zuerst als Randbemerkung hierher verschlagen und dann, wie so manche andere Glosse in den Text aufgenommen, um die richtige Auffassung bisher zu verhindern. Wie fast immer, ist auch hier eine Spur dieses Vorgangs zurückgeblieben, die wir der ängstlichen Sorgfalt und Scrupulosität der Rabbinen und Masoreten zu verdanken haben. Würde לְבָעֵר zum Text gehören, so müsste vor כָּאֵלָה noch das verbindende Vau stehen. Da jede Conjunction fehlt, so verräth sich לְבָעֵר als unächter Beisatz, welcher mit gutem Grunde aus dem Texte zu entfernen ist.

III.

Jesaias 11, 11—13.

Ein Stück aus der Weissagung gegen Assyrien und für das Volk Israel 10, 4—12, 6, welche das erste Buch des Propheten beschliesst. In der oben bezeichneten Stelle sind zwei Wörter, welche bis jetzt nicht verstanden und desshalb meist unrichtig übersetzt worden sind. Das erste ist יוֹסִיף v. 11. Diess ist man von den ältesten Uebersetzern her gewohnt, in der Bedeutung: hinzufügen = wiederholen zu fassen, welche allerdings die gewöhnliche ist. So übersetzt

Sept. *προςθήσει τοῦ δεῖξαι τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ ζηλῶσαι* = לְקַנְאוֹת, Vulgata: adjiciet manum ad possidendum. Dathe: iterum sibi comparabit, wobei aber יָד ausgelassen und שֵׁנִית als Pleonasmus nicht übersetzt ist. Schulz-Bauer: admovebit secunda vice manum suam ad comparandum. Doederlein: tum altera vice Jehova populi sui reliquias sibi vindicabit, wobei weder יוֹסִיף noch יָד zum Recht kommt. Luther, mit glücklichem Griffe wie Ps. 101, 2 und nach ihm Gesenius, Meyer-Stier, de Wette, Knobel: Und der Herr wird zu der Zeit zum andernmal seine Hand ausstrecken. Sie ergänzen לִשְׁלֹחַ nach יוֹסִיף; allein diese Ellipse ist unerhört und schon desswegen abzuweisen, weil bei ihr שֵׁנִית überflüssig stände. Es bleibt daher nichts übrig als יוֹסִיף von יָסַף geradezu in der Bedeutung ausstrecken zu fassen. Dieses Wort heisst sonst ausser hinzuthun als der gewöhnlichen Bedeutung zurückziehen von der Hand 1 Sam. 14, 19, von dem Glanze Joel 2, 10. In dieser Bedeutung kann es aber weder hier noch 1 Mos. 49, 33 gefasst werden, sondern beidemal nur gerade in der entgegengesetzten des Ausreckens hier der Hand, dort der Füsse. Es ist diess nicht das einzige Beispiel, dass ein Wort entgegengesetzte Bedeutung erhält. So חָטָא, סָקַל, נָכַר; und wenn 1 Mos. 49, 33 Kal, Jes. 11, 11 Hiphil steht, so hat man sich zu erinnern, dass diese Conjugation unter andern auch verstärkende Bedeutung hat, (Gesen. Lehrg. S. 454) wo das Piel nicht dafür verwendet ist. Ausserdem aber werden Verba פ״א und פ״י nicht selten gegenseitig verwechselt.

Das zweite Wort צֹרְרֵי wird übersetzt von Sept. *καὶ οἱ ἐχθροὶ Ἰούδα ἀπολοῦνται.* Vulgata: et hostes Juda peribunt. Luther: und die Feinde Juda werden ausgerottet werden. Ebenso Meyer-Stier, de Wette: und die Neider Judas werden ausgerottet, welche Bedeutung das Wort nirgends hat. Dathe: et perdentur Judaeorum adversarii. Doederlein: et Judaei infesti exscindentur. Unmöglich! Gesenius: die Feindschaft in Juda ist ausgerottet. Richtig, aber wahrscheinlich doch mehr gerathen. Aber wie צַר Bedränger Ps. 3, 2 und Bedrängniss, Noth Ps. 102, 3 heisst; ebenso hat auch die Form צֹרֵר nicht nur concrete, sondern auch öfters abstrakte Bedeu-

tung, wie יֹתֵר Uebriges 1 Sam. 15, 15, Vortheil Pred. 6, 8, רֹאֶה Weissagung Jes. 28, 4, חָזוּת Gesicht Jes. 28, 15, נֹבֵל Verwelkung Jes. 28, 4. Also ist mit Gesenius in abstracto zu übersetzen. Was aber den Plural anbelangt, so erlaube ich mir hier die von allen [1]) Grammatikern und Lexicographen übersehene Bemerkung zu machen, dass derselbe im Hebräischen nicht bloss die Vielheit, sondern noch vieles andere Verwandte ausdrückt. So hier Beharrlichkeit oder Heftigkeit, also zu übersetzen: die beharrliche oder heftige Feindschaft. Derselbe Begriff 1) der Stärke, Heftigkeit erscheint im Plural 2 Mos. 16, 8. 9, 12; aber der Begriff 2) hehr Ps. 73, 17. 84, 2., 3) heilig 2 Mos. 12, 42., 4) hoch, erhaben Micha 5, 1., 5) sicher, gewiss Hiob 17, 1., 6) schwer Ps. 57, 2. 2 Mos. 6, 6. 7. Ps. 69, 27., 7) reich Ps. 18, 51. 42, 6. 12. 43, 5. 116, 1. 94, 19. Röm. 12, 1., 8) viel 2 Chr. 4, 5. 2 Kor. 1, 3., 9) ganz Jes. 33, 15. Jer. 51, 10. 26. 62., 10) all Ps. 31, 16., 11) vielfach Ps. 94, 1. Micha 1, 9., 12) voll 1 Mos. 41, 47. Jes. 33, 15. 59, 9. Ps. 5, 10. 18, 48. 116, 7. Hiob 12, 6., 13) vollkommen 1 Sam. 2, 3. Jes. 60, 6. Ps. 53, 7., 14) gross 1 Mos. 32, 11. 2 Mos. 6, 6. 7. Richt. 5, 11. Ps. 32, 4. 130, 1. Mich. 2, 6. Bei einem solchen Haufen von Zeugnissen, wo zu dem noch ein Singular beim Plural des Verbums steht, um denselben eine Fülle ausdrücken zu lassen Jes. 45, 8, und wo anderseits das Zeitwort auch im Singular neben solchem Plural stehen kann Micha 1, 9, ist die Thatsache nicht in Abrede zu stellen, vielmehr diese Kategorie in die Sprachlehren und Wörterbücher aufzunehmen und mit den Beispielen zu belegen. Ueberhaupt hat trotz Gesenius' und Ewald's Verdiensten die hebräische Sprachlehre noch manchen Schritt vorwärts zu machen, um auf die Stufe erhoben zu werden, auf welche Jakob Grimm, unsterblichen Andenkens, die deutsche Sprachlehre gestellt hat. Zu übersetzen ist unsere Stelle: v. 11: „Und zu selbiger Zeit wird es geschehen, dass der Herr zum zweitenmal seine Hand ausreckt, um zu erwerben den Rest seines Volkes, so übrig geblieben ist, weg von Assyrien und Aegypten, und

1) Hier ist jedoch z. B. F. Dietrich auszunehmen in seinen grade diesen Punkt berührenden Abhandlungen zur hebr. Grammatik p. 22. M.

Nubien und Aethiopien, und Elam (Susiane) und Sinear (Babylonien), und Hamath und den Inseln des Mittelmeeres. V. 12. Und er wird errichten ein Panier den Völkern und sammeln die Zerstreuten Israels und die Versprengten Judas, männlich und weiblich zusammenbringen aus den vier Säumen der Erde. Dann wird weichen die Eifersucht Ephraims, und die heftige Feindschaft Judas wird ausgerottet werden; Ephraim wird nicht mehr eifersüchtig auf Juda und Juda nicht mehr feindselig gegen Ephraim sein."

IV.

Bath und Kor Ezech. 45, 14.

Wie an manch anderen Stellen im Buche Ezechiels, so ist auch 45, 11—14 der Text nicht rein durch die Masoreten auf uns gekommen. Schon v. 11 scheint statt des ersten חֹמֶר gelesen werden zu müssen הַכֹּר. Denn es wird hier das Maſs für flüssige und trockene Dinge gesondert. Dass בַּת das Maſs für flüssige und אֵיפָה das Maſs für trockene Gegenstände ist, darüber ist man nach Jes. 5, 10 einverstanden. Derselbe Unterschied muss auch bei der Verzehnfachung angenommen werden. Es kann nicht כֹּר und חֹמֶר beides für trockene und flüssige Gegenstände zugleich gebraucht werden, wie die Wörterbücher angeben. Sondern wie Jes. 5, 10 für das kleinere, so ist die vorliegende Stelle Ezech. 45, 14 für das grössere Maſs entscheidend. Allein zu bedauern ist es, dass auch hier der Text Schaden gelitten hat. Im vorigen Verse wird als das zehnfach höhere Maſs für trockene Gegenstände חֹמֶר genannt, hier aber das zehnfach höhere Maſs für flüssige Dinge כֹּר. Parallel mit v. 13 muss nun v. 14 gelesen werden: וְחֹק הַשֶּׁמֶן מַעְשַׂר הַבַּת מִן הַכֹּר so dass also die Worte הַבַּת הַשֶּׁמֶן, welche grammatisch unrichtig die Artikel beim Stat. constr. enthalten würden, nichts als müssige Zusätze sein können, welche vom Rand aus in den Text geflossen sind, ehe die Vulgata entstand, welche schon diesen Beisatz hat. Es muss übersetzt werden:

„Aber die Gebühr vom Oel soll sein das zehnte Theil des Baths vom Kor; zehn Bath geben ein Kor, wie zehn Ephas ein Chomer geben.“

Es ist demnach das zweitemal nach בַּת zu lesen כֹּר statt חֹמֶר und nachher אֵיפוֹת statt בַּתִּים. Ferner aber ist für כִּי nur כְּ zu lesen, indem offenbar eine Vergleichung zwischen Kor und Chomer angestellt werden soll. So erhält der Vers Rundung und Bedeutung, und es sind darnach auch die anderen Stellen zu bessern, wo eine Verwechslung der Mafse für flüssige und trockene Dinge eingetreten ist. Namentlich ist 1 Kön. 5, 2 חֹמֶר zu lesen statt כֹּר und ebenso 2 Chr. 2, 9. Denn dass der Unterschied der Benennungen im Leben aufhörte, ist nicht denkbar. — Uebrigens bemerke man den Antiklimax bei der angesetzten Steuer des Einkommens: vom Getraide der 60., vom Oel der 100., von der Heerde der 200. Theil.

V.

Amos 5, 18—27.

Zusammenhang von Am. 5, 18—27. Es ist nicht die Absicht, in die Erklärung des Einzelnen dieser Stelle einzugehen, sondern vielmehr nur den Zusammenhang anzugeben, wodurch die Erklärung des Einzelnen erleichtert und gesichert wird. Der Prophet spricht v. 18 das Wehe aus über diejenigen in Selbstverblendung befangenen Israeliten, welche ein Eingreifen Jehovahs in das Rad der Zeit, einen Entscheidungstag herbeiwünschen, weil sie voraussetzen, ihr Leben und Streben, ihr Wirken und Leiden gefalle Gott wohl, ohne zu bedenken, dass ihr Gottesdienst Heuchelei sei und sie mit falschem Herzen Jehovah dienen. Denn sie dienten ja eigentlich dem Stierkultus Aegyptens, und hatten auch anderen Götzen der Heiden, wenn auch bis jetzt heimlich, sich hingegeben. Darum könne ein Entscheidungstag Jehovahs beim Zusammenstoss Israels mit einer fremden Macht für sie kein Glück, sondern nur Unheil über Unheil bringen v. 18—20. Auf ihre Gottesdienste, Festtage und Opfer, so reich sie sein mögen, auf Lieder und Harfengetön könne Gott nicht wohlgefällig

blicken, sondern um ihrer Heuchelei willen müsse scharfes Gericht über Israel hereinbrechen v. 21—24. Dieser letzte Vers ist zu übersetzen:

Darum soll sich wie Wasser daher wälzen das Gericht
und die Strafgerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach.

Dieselbe folgernde Bedeutung hat וְ in 4, 6. 7. und sonst oft z. B. 3 Mos. 18, 26. 22, 31. 1 Sam. 20, 5. 1 Kön. 3, 6. 2 Kön. 19, 4. Jes. 57, 14. Jer. 8, 4. Ezech. 29, 4. 31, 18. Hos. 7, 1. 10, 4. 2 Chron. 1, 5. Hiob 17, 5. — צְדָקָה aber ist nach Micha 6, 5 und Jes. 10, 22, nach dem Parallelismus mit מִשְׁפָּט und dem ganzen Zusammenhang hier als **strafende** Gerechtigkeit zu fassen. — Jetzt weist ihnen diesen Gang der Dinge der Prophet noch in der Geschichte nach. Auch **das** Israel, das durch die Wüste zog, war ein doppelherziges Volk, das öffentlich Jehovah, heimlich den ägyptischen Götzen diente. Darum wurde es von Gott verworfen und verurtheilt, in der Wüste zu sterben als Opfer des göttlichen Gerichtes, während ihre Hoffnung und Erwartung nach dem gelobten Lande gieng. So werden sie aus dem gelobten Lande, in welchem sie sich bereits befinden, hinausgeworfen werden. V. 25 steht das fragende He, denn ein solches ist es hier, in bejahender Bedeutung. Diess hat Ewald in seinem ausführlichen Lehrbuch der hebr. Spr. § 324, b. ganz ausgelassen, während genugsam Stellen dafür vorhanden sind, dass הֲ = הֲלֹא zu übersetzen und bejahend aufzufassen ist. Bei unserem Propheten 6, 2: waren sie nicht besser הֲטוֹבִים, 1 Sam. 2, 27: הֲנִגְלֹה נִגְלֵיתִי habe ich mich nicht mehrfach geoffenbart dem Hause deines Vaters, als sie in Egypten waren beim Hause Pharaos? 2 Sam. 23, 19 vgl. 23: הֲכִי נִכְבָּד war er nicht ausgezeichneter? 1 Kön. 21, 19: הֲרָצַחְתָּ hast du nicht gemordet? Hiob 20, 4: הֲזֹאת יָדַעְתָּ weisst du das nicht? Man kann es gerade zu mit: „Siehe du weissest das" vertauschen, also affirmativ ausdrücken wie besonders aus 1 Kön. 16, 31 hervorgeht: וַיְהִי הֲנָקֵל לֶכְתּוֹ und es war ihm zu gering blos zu gehen in den Sünden Jerobeams u. s. w. V. 26 ist וְ wie oft im Gegensatz stehend: aber ihr truget auch u. s. w. d. h. ihr beflecktet euch damals auch mit dem Götzendienste. Nun muss zwischen v. 26 und 27 hineingedacht werden:

darum hat Gott euere Väter niedergeschlagen in der Wüste und so will ich euch gefangen fortführen lassen weit über Damaskus und Syrien hinaus. Solche Verschweigungen kommen mit grosser Wirkung auch sonst vor. Vgl. Am. 3, zwischen v. 5 u. 6. v. 12 u. 13 2 Mos. 4, 1. 4 Mos. 14, 27. Luc. 19, 42. Apostg. 23, 9. Joh. 6, 62. Röm. 9, 22 ff. Nur so erhält die Stelle Licht und Klarheit. Der Prophet sagt, ihre Väter in der Wüste haben wie sie Feste für Jehovah gefeiert und Opfer dargebracht und Gesänge mit Musik ihm geweiht v. 21—23. Aber da sie das ebenso heuchlerisch wie sie jetzt gethan haben, so seien sie dennoch vom verheissenen Land um ihres ägyptischen Götzendienstes willen, dem sie von Herzen anhiengen v. 26, ausgeschlossen geblieben, um 40 Jahre in der Wüste zuzubringen und dort zu sterben. So müsse nun auch über sie Gottes Gericht hereinbrechen v. 24. Sie werden aus dem gelobten Lande verstossen und über Damaskus hinaus wegen ihres Abfalls von Jehovah und ihres Götzendienstes gefangen geführt werden v. 27.

VI.

Zeitalter der Weissagung des Propheten Obadja.

Alle mir bekannten Erklärer verweisen diesen Propheten in die Zeit der babylonischen Exils und setzen voraus, dass es eine Eroberung Jerusalems vor dieser Zeit **nicht** gegeben habe [1]). Die letztere Behauptung ist unrichtig. Eine Eroberung Jerusalems muss dem ägyptischen Könige Sisak zugestanden werden, wenn von ihm erzählt wird, dass er aus dem Tempel die besten Schätze genommen habe 1 Kön. 14, 25 f. 2 Chron. 12, 9. Eine Einnahme Jerusalems nebst Schleifung eines Theiles der Mauer fand statt unter dem König Amazia durch den israelitischen König Joas 2 Kön. 14, 13 f. nebst Entfernung des besten Tempelgeräthes 2 Chron. 25, 23 f.

---

1) Von Hengstenberg (Bileam S. 253), Hävernick und Caspari (der Prophet Obadja 1842) wird das Buch Obadja's in die Zeit Uzzia's gesetzt, so auch von Jäger (Ueber das Zeitalter des Obadja Tübing. 1837); unter Joram setzt es Hofmann. M.

Von einer anderen Einnahme Jerusalems und Befleckung des Tempels hören wir Ps. 79, 1—4. und noch weiter Ps. 74,1—8. Ja es ist ein ganzer Kreis von Psalmen in meiner Uebersetzung und Erklärung der Psalmen (Stuttg. 1845) nachgewiesen worden, welche durch Beziehung auf die gleichen geschichtlichen Ereignisse, durch Sprache und Rhythmus sich als Erzeugnisse einer und derselben Zeit, zum Theil auch eines und desselben Verfassers mit der grössten Wahrscheinlichkeit erweisen lassen. Man lese im Grundtext und erwäge vergleichend Psalm 74. 42. 43. 79. 44. 60. 61. 84. 63. 80, und man wird eine merkwürdige Uebereinstimmung geschichtlicher Anschauungen, eine fortgehende Beziehung auf dieselben Ereignisse, die übereinstimmende Versicherung, dass das Unglück ohne Schuld des Volkes gekommen ist, eine durchaus gleiche, leichtfliessende, aber edle Sprache ohne irgend ein Zeichen der späteren nachexilischen Zeit mit Bestimmtheit in denselben finden, ja ein Stück der Geschichte Israels, das in den geschichtlichen Büchern der Könige und Chronik fast ganz übergangen ist — doch enthält 2 Kön. 12, 18. 19 eine bemerkenswerthe Andeutung. — Hitzig und ihm nach Olshausen beziehen Psalm 74. 79. 44. 61. (84.) 80 auf die makkabäischen Zeiten, ohne irgend einen anderen Grund als die subjective Willkür und die Verlegenheit des anderweitigen Unterbringens. Gegen sie ist neben der Schuldlosigkeit des Volkes Ps. 44, 18. 28, die auch in den Makkabäerzeiten nicht vorhanden war, neben der Beziehung auf einen damals vorhandenen König Ps. 61, 7. 63, 12. namentlich die Sprache geltend zu machen, die in wirklich nachexilischen Schriften und Psalmen doch leicht erkennbar viel matter und unreiner, die Diktion und der Rhythmus viel breiter und zerflossener ist. Abgesehen davon, dass dieser Ansicht die nicht abzuweisende Voraussetzung entgegensteht, es sei der Kanon zu jener Zeit längst geschlossen gewesen, welche durch die Vorrede zu Jesus Sirach ihre Bestätigung enthält, so sind die geführten angeblichen Nachweise nichts als gezwungene, sich selbst zerstörende Nothbehelfe.

Heinr. Ewald, welcher diese geschichtliche Anschauung theilt, setzt Psalm 44. 60. 74. 79. 80 in die persischen Zeiten,

ungefähr in die Jahre 362—350 v. Chr. Vgl. Psalmen 2. Ausg. 353—355. Jedoch in der Geschichte des Volkes Israel 3, b S. 137 f. geht Ewald mit diesen Liedern in eine frühere Zeit zurück, welche nach ihm eine kräftige dichterische Ader zeigt, und schwankt, ob er sie in die Zeiten des Königs Jechonja und des damaligen chaldäischen Krieges oder in die Zeit Serubabels mit Ps. 89 und 132 nach der grossen Befreiung aus dem Banne verlegen soll. Allein auch für jene Zeit ist die Sprache zu edel und rein; und Verhältnisse wie die in den genannten Psalmen geschilderten sind weder angedeutet noch irgend nachzuweisen. Ich glaube daher befugt zu sein, einen Schritt weiter zu gehen und vom Buche Joels aus weiter auf sie zu schliessen.

Die edle reine und doch leicht fliessende Sprache Joels, welchen die neuere Kritik unter endlicher Zustimmung der Orthodoxen in die Zeiten des Königs Joas von Juda setzt, finden wir in den genannten 9-10 Psalmen wieder ebenso. Wie bei Joel steht das Volk in allen da als unschuldig vom Unglück betroffen und wird ihm kein Abfall von Jehovah, sondern Anhänglichkeit an ihn zugeschrieben Joel 1, 13 f. 2, 27, wogegen 2, 13 nicht eingewendet werden kann, was keine besondere Schuld voraussetzt, sondern nur wie Ps. 50. Am. 5, 21—27. Jes. 1, 11—18. Hos. 6, 6 über den Ceremoniendienst hinausführt. Was aber noch mehr sagen will, so weiss Joel Cap. 4 von einem gegen Juda ausgeübten schweren Druck und Unrecht, durch Looswerfen über die Gefangenen, Verkaufung um Spottpreise an die Griechen 4, 2—6 und von unschuldigem Blutvergiessen zu reden, an welchem sich Edom betheiligt habe, 4, 19, was mit dem Vorwurf von Boshaftigkeit und grimmigem Hasse übereinstimmt, welcher diesem Volke Amos 1, 11 wegen kurz vorher bewiesenen Benehmens mit Strafandrohung übereinstimmend entgegen geschleudert wird. Derselbe Vorwurf der heimtückischen Schadenfreude und Benutzung des Unglücks Jerusalems wird Edom durch Obadja v. 10—14 gemacht und daraus sein nahes Gericht v. 4—9 abgeleitet. Auch in Obadja ist keine Spur von Sündenschuld des Volkes in Jerusalem und Juda, keine Andeutung von Verbrennung des Tempels und Zerstörung Jerusa-

lems, was doch in der Chaldäerzeit kaum hätte fehlen können; ferner eine Sprache, edel, kräftig, klar, wie die des Joel und der genannten Psalmen, nicht aber zerflossen wie schon bei Jeremias und Ezechiel. Es ist daher unrichtig, wenn von den älteren Erklärern bis auf die neueste Zeit diese Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer bezogen worden ist. Bauer weist ihr das fünfte Jahr nach Zerstörung Jerusalems an, Caspari meint, Obadja habe so eben erst den Untergang Jerusalems erlebt. Hitzig glaubt, dass der Umstand, weil der Wegführung gen Babel, ja des Volks der Chaldäer überhaupt nicht mehr gedacht sei, darauf hinweise, es sei die Wegführung durch die Rückkehr längst aufgehoben gewesen, und es habe ein Volk der Chaldäer nicht mehr gegeben, der 20. Vers leite bis in die Zeit Alexanders herab, ja die dort genannte גָּלֻת könnte ebenso von dem Diadochen Antigonus (Jos. Arch. 12, 3, 1) weggeführt worden sein. Aber gewiss hat Lassen, Keilinschriften S. 50 f. סְפָרַד ganz richtig von Sardes gedeutet, dessen einheimischer Name Cvarda = Svarad gewesen sein soll. Das waren also näher die Griechen, an welche Einwohner von Juda und Jerusalem verkauft worden waren Joel 4, 6. Andere Gefangene waren unter den Kanaanitern nördlich bis nach Sarepta hin Obadja v. 20. Aus Joel 4, 4 erfahren wir aber, dass Tyrus mit Philistäa wegen seiner Behandlung und Verkaufung der Judäer gegen den Vertrag Amos 1, 9. 10 der Strafgerechtigkeit Gottes übergeben wird. Dort wird 4, 20 wegen des unschuldigen Blutes, das die Edomiter in ihrem Lande vergossen haben und womit sie ihrem unsinnigen Bruderhass den Zügel schiessen liessen, Amos 1, 11 an dem ihnen von Tyrus übergebenen Gefangenhaufen, Verwüstung dem Lande Edom gedroht, ganz wie Obadja v. 4—8. Es stimmt demnach alles zusammen, dass Obadja dem gleichen Zeitalter wie Joel zugeschieden wird, von dem er, was nicht zu übersehen ist, im Kanon nur durch Amos getrennt ist, als dessen Zeitgenosse er demnach betrachtet werden muss. Wenn nun schon Joel und Amos Dinge erzählen, die in die Regierungszeit des Königs Joas von Juda fallen, so liefert zu diesem Bilde des Krieges oder Ueberfalls von Seiten Tyrus' und der

Philister mit einer Hülfsschaar von Syrern 2 Kön. 12, 18 gegen Juda wegen der Ermordung Athaljas auch Obadja sehr scharfe Züge, wodurch wir erst verstehen, warum den Idumäern von Joel 4, 19 so schwere Strafe gedroht wurde. Nehmen wir aber zu dem Bilde, welches uns Joel im Verein mit Amos 1, 6 — 12 und Obadja von der Lage Juda's und Jerusalems zur Zeit der Minderjährigkeit des Königs Joas entwerfen, noch die einander entsprechenden und ergänzenden Psalmen 74. 42. 43. 79. 44. 60. 61. 84. 63. 80 (vgl. meine poetischen Schriften des A. T. 2, 2, 355) dazu, so erhalten wir ein lebendiges Bild aus jener ersten Regierungszeit dieses Königs, welches zugleich den ersten Religionskrieg uns vorführt, den die Geschichte kennt. So tritt nun Obadja aus dem Nebel, in welchem er unbestimmt schwebte, ins Licht der Geschichte; und wie er durch Joel und Amos so wie die Joaspsalmen beleuchtet wird, so beleuchtet er selbst wieder in seinem Theil diesen merkwürdigen Punkt der bisher unerhellten israelitischen Geschichte. Es sei noch erwähnt, dass das, was Obadja und Amos gegen Edom weissagten, in der Ueberwindung dieses Volkes durch Amazia 2 Kön. 14, 7 vgl. 2 Chron. 25, 11 — 16 seine Erfüllung fand. Hiernach ist Ewalds Geschichte Israels 1. Ausg. 3, 286 u. 291 zu ergänzen.

Druckfehler.

S. 28 Z. 3 v. u. lies Hèmza statt ע
„ 31 „ 15 „ „ وعجبيرى statt وصعبرى
„ 31 „ 17 lies واعطّل statt واغطّل
„ 32 „ 2 „ بسرور
„ 37 „ 10 ist لا zu streichen
„ 38 „ 7 lies كما statt بما
„ 39 „ 2 v. u. lies הבהב' عطاياى يعنى
„ 45 „ 2 „ „ أسم statt أس
„ 48 „ 8 lies وتفيح statt وتفوّح
„ 158 Anmerkung 4 lies Bar - Bahlul's statt Bar - Ali's.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.